

UIT VERVELING

UIT VERVELING

BEING BORED

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Erasmus Universiteit Rotterdam
op gezag van de rector magnificus
Prof. dr. Steven Lamberts

en volgens besluit van het College voor Promoties.

De openbare verdediging zal plaatsvinden op
16 februari 2007 om 13.30 uur

door

Arend Weert Prins
Geboren te Rotterdam

Promotiecommissie:

Promotor:

Prof. dr. J. de Mul

Overige leden:

Prof. dr. L. van Bunge

Dr. Th.C.W. Oudemans

Prof. dr. H.J. Pott

Van dit proefschrift is ook een handelseditie verschenen
bij Uitgeverij Klement te Kampen onder

ISBN 90 77070 99 0

En dat alles uit verveling, heren,
dit alles uit landerigheid; het nietsdoen drukte mij.

F.M. Dostojevski, *Aantekeningen uit het ondergrondse*

What shall I do now? What shall I do?
I shall rush out as I am, and walk the street
With my hair down, so. What shall we do tomorrow?
What shall we ever do?

T.S. Eliot, *The Waste Land*

INHOUD

LIJST VAN GEBRUIKTE AFKORTINGEN	11
EEN SAAI EN NIET EENS NOODZAKELIJK WOORD VOORAF	15
HOOFDSTUK I BIJ WIJZE VAN INLEIDING	
1. Kroniek van een verveeld leven	25
1.1 Een pijnlijke bekentenis	25
1.2 Verveling en welvaart	30
1.3 Dylan Thomas en de heren doktoren	32
2. Vertrouwing van de literatuur	33
2.1 De Russen	33
2.2 Een schrale troost	41
2.3 Een overweging	44
3. De Taal der Verveelden	46
3.1 De Grieken: zijn en niet-zijn	46
3.2 De Romeinen: <i>taedium vitae</i> – onrust en ontevredenheid	47
3.3 Christendom: <i>acedia</i> – schuldige traagheid	49
3.4 Renaissance: de centripetale beweging van het denken	52
3.5 De ellende van het koningschap	55
3.6 Spleen en melancholie	58
3.7 Candide en de keerzijde van de Verlichting	60
3.8 Maladie du siècle	63
3.9 Verveling en vertwijfeling	67
3.10 Doffe berusting: Flaubert	72
3.11 Kosmische verveling: Leopardi en Schopenhauer	74
3.12 Grimmige verveling: Baudelaire	77
3.13 De twintigste eeuw: verveelde verveling – wachten op niets	78
Slot	93

HOOFDSTUK II WETENSCHAPPELIJKE ORIËNTATIE IN DE VERVELING

EEN EERSTE VRAAG NAAR DE METHODE

Woord – of beter: woord van waarschuwing – vooraf	95
1. Opname van een schamel bestand	96
2. Wat is dat, verveling?	98
2.1 Lexicografie en begripsbepaling	98
2.2 Lexicografie in Europees verband	100
2.3 Exogene en endogene verveling	103
3. De verveling wetenschappelijk benaderd	107
3.1 Het te overkomen probleem	108
3.2 Fysiologie van de verveling	110
3.3 Psychologie van de verveling: experiment en empirie	114
3.4 Psychoanalyse: de onbewuste grondslag van de verveling	120
3.5 Psychopathologie	127
3.6 Verveling en existentiële leegte	130
4. Antropologie van de verveling	137

HOOFDSTUK III FENOMENOLOGIE VAN DE VERVELING

EEN TWEEDE VRAAG NAAR DE METHODE

Woord vooraf	145
1. Wetenschap, antropologie en Daseinsanalytiek	146
2. Het op gang brengen van de zijnsvraag	153
3. Wat betekent dat – ‘Da-sein’?	156
4. Fenomenologie van de gestemdheid	159
5. Het methodisch belang van de stemming	163
6. De dictatuur van (het) Men	167
7. Het belang van angst	173
8. Moment van bezinning	175
9. Intermezzo: de verveling vanuit <i>Sein und Zeit</i> doordacht	182
10. Fenomenologie van de Verveling	184
10.1 De “opgave van de filosofie”	186
10.2 Dimensies van verveling	195
11. Verveling en angst	205
12. Impasse en verstilling	211
13. De verveling als grondstemming van een tijdperk	225

HOOFDSTUK IV STEMMING & BE-STEMMING:

NIHILISME, TECHNIEK, VERVELING

EEN DERDE VRAAG NAAR DE METHODE

Woord Vooraf	229
1. Het Dasein in de mens	232
2. De Ommekomst 'in praktijk'	238
3. Nietzsche: het nihilisme als onaangenaamste aller gasten	246
3.1 Nihilisme als verborgen grond van de metafysica	249
3.2 Heideggers gewelddadige gesprek met Nietzsche	253
4. Nihilisme en Techniek	255
4.1 Heideggers vraag naar de techniek	256
5. Nihilisme, Techniek, Verveling	267
5.1 Van angst naar verveling	268
5.2 Verveling als grondbestemming	277
6. De onmacht tot 'Dasein'	284
6.1 Machinatie en verveling	286
6.2 Het reusachtige en de verveling	289
6.3 Versnelling en verveling	291
6.4 Beleving en verveling	294
6.5 Hoe de eersten de laatsten zijn geworden	299
7. Methodische dilemma's	310
8. Uitzicht: dat wat (wellicht) komt	321

HOOFDSTUK V NA DE METHODE: ONDERWEG NAAR DE DINGEN

Woord Vooraf (Wie A zegt, moet ook W zeggen)	323
1. Denken in de 'tussentijd'	328
2. Heidegger en de vraag naar de dingen	333
3. De 'verwaarlozing' van de dingen	335
4. Het 'eigenlijke' schandaal van de filosofie	338
5. Onderweg naar de dingen: filosofie en kunst	346
6. Naar een 'gedenken' van de dingen	366
7. De vraag naar een 'eigenlijke' alledaagsheid	374
8. Hoe dichtertlijk te wonen?	384
9. De Januskop van de techniek: Ge-stell en Ereignis	393
10. Van 'Realpolitik' naar 'Dingpolitik'?	406
Slot: 'Uit' verveling?	413

GERAADPLEEGDE LITERATUUR	415
SUMMARY	439
CURRICULUM VITAE	447

LIJST VAN GEBRUIKTE AFKORTINGEN

In dit boek worden de volgende afkortingen gebruikt om te verwijzen naar de geraadpleegde werken van Martin Heidegger :

Antw	G. Neske & E. Kettering (red.), <i>Antwort: Martin Heidegger im Gespräch</i> (Pfullingen: 1988)
BüH	<i>Brief über den Humanismus</i> (Bern: 1947). Nederlandse vertaling: <i>Brief over het humanisme</i> (Tielt: 1973)
D	<i>Denkerfahrungen</i> (Frankfurt a.M.: 1983)
EM	<i>Einführung in die Metaphysik</i> (Tübingen: 1976)
FD	<i>Die Frage nach dem Ding</i> (Tübingen: 1975)
G	<i>Gelassenheit</i> (Pfullingen: 1959). Nederlandse vertaling: <i>Gelatenheid</i> (Vertaald door E. van Doosselaere, Tielt/Amsterdam: 1979)
ID	<i>Identität und Differenz</i> (Tübingen: 1957)
N	<i>Nietzsche</i> (Pfullingen: 1961)
SuZ	<i>Sein und Zeit</i> (Tübingen: 1977)
TK	<i>Die Technik und die Kehre</i> (Tübingen: 1962). Nederlandse vertaling: <i>De techniek en de ommekeer</i> (Tielt: 1973)
VA	<i>Vorträge und Aufsätze</i> (Pfullingen: 1954)
WiM?	<i>Was ist Metaphysik?</i> (Frankfurt a.M.: 1986). Nederlandse vertaling: <i>Wat is metafysica?</i> (Tielt: 1970)
WiPh?	<i>Was ist das – die Philosophie?</i> (Tübingen: 1956). Nederlandse vertaling: <i>Wat is dat – filosofie?</i> (Tielt: 1970)
ZD	<i>Zur Sache des Denkens</i> (Tübingen: 1988)
ZS	<i>Zollikoner Seminare</i> (Frankfurt a.M.: 1987)

Verder worden de volgende afkortingen gebruikt om te verwijzen naar (onderdelen uit) de *Gesamtausgabe* (GA), die sinds 1976 bij Vittorio Klostermann in Frankfurt a.M. verschijnt:

- GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt a.M.: 1991)
- GA 5 *Holzwege* (Frankfurt a.M.: 1977)
- GA 8 *Was heißt Denken?* (Frankfurt a.M.: 2002)
- GA 9 *Wegmarken* (Frankfurt a.M.: 1976)
- GA 12 *Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt a.M.: 1985)
- GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens* (Frankfurt a.M.: 1983)
- GA 15 *Seminare* (Frankfurt a.M.: 1986)
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt a.M.: 2000)
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Frankfurt a.M.: 1988)
- GA 27 *Einleitung in die Philosophie* (Frankfurt a.M.: 1996)
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Frankfurt a.M.: 1983)
- GA 38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Frankfurt a.M.: 1998)
- GA 39 *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* (Frankfurt a.M.: 1980)
- GA 43 *Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst* (Frankfurt a.M.: 1985)
- GA 45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'* (Frankfurt a.M.: 1984)
- GA 47 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Frankfurt a.M.: 1989)
- GA 48 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (Frankfurt a.M.: 1986)
- GA 49 *Schelling: Zur erneuten Auslegung seiner Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Frankfurt a.M.: 1991)
- GA 50 *Nietzsches Metaphysik & Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* (Frankfurt a.M.: 1990)
- GA 52 *Hölderlins Hymne 'Andenken'* (Frankfurt a.M.: 1982)
- GA 53 *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* (Frankfurt a.M.: 1984)
- GA 54 *Parmenides* (Frankfurt a.M.: 1982)
- GA 55 *Heraklit* (Frankfurt a.M.: 1987)
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (Frankfurt a.M.: 1993)

- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Frankfurt a.M.: 1985)
- GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Frankfurt a.M.: 1976)
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* (Frankfurt a.M.: 1989)
- GA 66 *Besinnung* (Frankfurt a.M.: 1997)
- GA 67 *Metaphysik und Nihilismus* (Frankfurt a.M.: 1999)
- GA 69 *Die Geschichte des Seins* (Frankfurt a.M.: 1998)
- GA 77 *Feldweg-Gespräche* (Frankfurt a.M.: 1995)
- GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge* (Frankfurt a.M.: 1994)

EEN SAAI EN NIET EENS NOODZAKELIJK WOORD VOORAF

Een geur van hoger honing
verbitterde de bloemen,
een geur van hoger honing
verdreef ons uit de woning.

M. Nijhoff, *Het lied der dwaze bijen*.¹

“Een filosoof”, schrijft Nietzsche, “dat is een mens die voortdurend buitengewone dingen beleeft, ziet, hoort, vermoedt, hoopt, droomt”.² Voort denkend op dit woord van Nietzsche noemt Heidegger de filosofie zelfs een “buitengewoon vragen naar het buitengewone”.³ Welke verwachtingen mag een filosofische studie wekken, die gewijd is aan de verveling, het ‘al te gewone’? Aan het begin van deze studie waag ik een krasse stelling: wellicht niet minder dan een stap op weg naar de werkelijke inzet van de hierboven geciteerde bepalingen. Want het buitengewone dat Nietzsche en Heidegger viseren is niet hetgeen in de westerse filosofie als het buitengewone is gedacht. Zowel Nietzsche als Heidegger schreven een leven lang vanuit het visioen van een ‘ander denken’, een denken dat de dingen hun zwaarte, hun gewicht terug kan geven.⁴

1 M. Nijhoff, *Verzameld werk* (Amsterdam: 1982).p. 200

2 F. Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad: Voorspel van een filosofie van de toekomst* (Amsterdam: 1979). Fragment 292 (KSA 5, 235).

3 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: 1976). p. 10.

4 In fragment 269 van *De vrolijke wetenschap* schrijft Nietzsche: “Waarom geloof je? – Hieraan: dat het gewicht van alle dingen opnieuw bepaald dient te wor-

Daarmee keerden zij zich juist *tegen* het eigenaardige vragen naar het buitengewone dat de geschiedenis van de westerse filosofie heeft beheerst.

De westerse filosofie heeft de vraag naar het buitengewone waarschijnlijk nog niet werkelijk op gang gebracht. Het buitengewone is van meet af aan opgevat als dat wat het concrete bestaan overstijgt: het bovenzinnelijke, het 'hogere'. Maar deze geschiedenis van de 'dwaze bijen' uit het Westen is niets anders dan de geschiedenis van de verzaking van het buitengewone dat Nietzsche en Heidegger viseerden. De aanvankelijke verwondering omtrent het zijnde in het Griekse denken ontwikkelde zich al spoedig en noodlottig tot een buitengewoon vragen naar het bestendige 'wezen' (*ousia*) van het zijnde.⁵ Dit *meta*-fysisch vragen ziet af van het onmiddellijk ervaren zijnde en vraagt naar de ware werkelijkheid die de concrete ervaring fundeert en eerst mogelijk maakt. Daarmee voltrekt zich een onderschikking van het 'gewone': het betrekkelijke, vergankelijke en schijnbare, aan het 'buitengewone': het onveranderlijke, eeuwig-werkelijke. Een dergelijk buitengewoon vragen naar het buitengewone is de filosofie opgevat als metafysica. Het noodlot van de metafysica in al haar gedaanten is evenwel, dat zij door de onderschikking van het concrete zijnde van meet af aan haar eigen ondergang over zich heeft afgeroepen. Deze ondergang wordt op paradigmatische wijze verkondigd in Nietzsches 'afschaffing' van de bovenzinnelijke, "ware wereld".⁶ Deze denkbeweging, door Nietzsche als "omkering van het plato-

den", F. Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* (Amsterdam: 1976)(KSA 3, 519); en in *Einführung in die Metaphysik* schrijft Heidegger: "Er schwerung gibt den Dingen, dem Seienden, das Gewicht zurück (das Sein)" M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: 1976)(EM, 9).

5 Over de verwondering, vgl. Plato, *Theaetetus*, *Verzameld werk*, dl. 2 (Antwerpen/Baarn: 1980). 155 d; Aristoteles, *Metafysica* (London: 1961). A 982 b 9 v. Over de wending van de vraag naar het zijn van het zijnde naar de vraag naar het bestendige wezen van het zijnde, vgl. Aristoteles, *Metafysica* (London: 1961). A 1028b. Vgl. ook: W. Marx, *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins* (Stuttgart: 1961). pp. 11-51.

6 F. Nietzsche, *Afgodenschemering of Hoe je met de hamer filosofeert* (Bussum: 1983). pp. 87-89 (KSA 6, 80-81).

nisme” bepaald, waardoor en waarna er niets dan het zijnde zelf verschijnt, is echter, *zolang zij omkering blijft*, de laatste, uitputtende metafysische positie. De metafysica vindt haar uiterste voltooiing in de ‘eeuwige wederkeer van het gelijke’, de voortdurende en onophoudelijke (zelf)bevestiging van het zijnde en niets dan het zijnde. In dit “unaufhörliche Und-so-weiter” (GA 65, 416) van de manifestatie van het zijnde en niets dan het zijnde, meldt zich de verveling als het voortdurende teveel van hetzelfde.

Is de verveling niet de eigenaardige grond(be)stemming van de ogenschijnlijk eindeloze voltooiing van de metafysica en van de wereld waaraan deze ten grondslag ligt? Vragend naar het hoogste of ‘zijndste zijnde’ denkt de metafysica het zijn tegen de tijd in als bestendige aanwezigheid (EM, 147). De verveling, dat wil zeggen: de on-uit-staanbaarheid van het *voortdurend nu*, is als zodanig het *fait non accompli* van de metafysica: de persisterende onmacht en onmogelijkheid om de tijd weg te denken, de tijd te boven te komen. Maar daarmee is niet alles gezegd. De eindeloosheid van de verveling is tenslotte niet absoluut, ook zij onttrekt zich niet aan de contingentie, al is zij een heel eigenaardige gedaante daarvan: de *impasse*. De verveling, door Hegel omschreven als een luwte voor de storm,⁷ behelst de mogelijkheid van een overgang; zij het dat, in weerwil van Hegel, de verveling vóór alles een luwte is *zonder* storm, en bovendien van een onvoorspelbaar lange duur. Maar misschien zal zich ooit een andere luwte aandienen, een eigenaardige stilte, wederom naar Nijhoff:

... een stilte, niet slechts naar de vorm
 een stilte voor de storm,
 maar een stilte van het soort
 waar dingen in worden gehoord
 die nog nimmer het oor vernam.⁸

Wellicht kan juist een bezinning op en vanuit de verveling het culminatiepunt van de metafysica aan de orde stellen. En wellicht

7 G.W.F. Hegel, “Vorrede”, in *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3 (Frankfurt a.M.: 1986). p. 18v.

8 “Het uur u”, in: M. Nijhoff, *Verzameld werk* (Amsterdam: 1982). p. 228.

vinden wij daarbij ook handreikingen tot een mogelijke bevrijding uit een hardnekkig misverstand omtrent de aard van het filosoferen en een aanzet tot een meer oorspronkelijke dimensie van het denken, tot een meer oorspronkelijke indachtigheid van ‘dat wat is’.

De westerse filosofie staat als zodanig voor de opgave van een weg terug, van een ‘schrede terug’ naar de veelzijdige eenvoud van het gewone; in enen staat zij daarbij voor de beslissing tot een schrede voorwaarts: het aangrijpen van eeuwenlang verzaakte mogelijkheden en gemiste kansen. De werkelijke opgave van het denken ligt niet in het verzaken van het alledaagse ten gunste van een (denk)wereld die uiteindelijk in onverschilligheid verstart, maar in een tot nog toe veronachtzaamde en verzaakte *lof der alledaagsheid*; een terughoudend verwijlen bij de dingen, die – naar een woord van Rilke – ‘geen bewijs behoeven’. Dit is tenslotte hetgeen Nietzsche en Heidegger heeft bewogen: de dingen te verlossen van de wraakzuchtige achtervolging door het voorstellende denken, dat de dingen in schema’s vastlegt en wurgt; ten gunste van een denken dat beoogt de hemel van ‘toeval’ en ‘onschuld’ aan de dingen terug te geven.⁹ Een opmerkelijk motief dient zich aan. De alledaagsheid is in de westerse filosofie vooral met minachting bejegend. Juist in deze verzaking van het alledaagse, ten gunste van het bovenzinnelijke, het funderende of het transcendentale, ligt het noodlot van het westerse denken.

Dit onderzoek naar de verveling is dan ook – maar welke auteur van een wetenschappelijke studie zal iets anders beweren? – geen willekeurige onderneming op de jaarmarkt van de academische filosofie. Het gaat hier niet louter om het ‘uitbenen van een begrip’, zoals Thomas Bernhard de werkzaamheden van promovendi heeft gekarakteriseerd. De verveling is niet zomaar een filosofisch thema, zij hangt samen met de historische gedaante van het westerse denken zelf, dat wil zeggen: met de voortgaande uitputting van het bereik van het bovenzinnelijke en de schamelte van een wereld waarin het zijnde en niets dan het zijnde telt. Naarma-

9 Vgl. “Voor zonsopgang” in: F. Nietzsche, *Aldus sprak Zarathoestra* (Amsterdam: Zonder jaartal). p. 135 (KSA 4, 207); M. Heidegger, “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” (VA, 101-127) en “Das Ding” (VA, 163-181).

te de verf van de door de metafysica beschilderde hemel afbladdert, groeit het besef van de verveling als *keerzijde* van de metafysica.

De indruk van de verveling op het denken van de achttiende, de negentiende en de twintigste eeuw is omgekeerd evenredig met de overtuigingskracht van de metafysica. Na de romantische, de kosmische en de grimmige verveling dient zich in de twintigste eeuw de 'verveelde verveling' aan. Is deze verveling niet de grond(be)stemming van de voltooiing van de metafysica; van het doorstane nihilisme en haar materiële gedaante, de techniek? In de voltooiing van de metafysica in de planetair heersende techniek, of nauwkeuriger: bij de *volharding* van die voltooiing en bij de *vanzelfsprekendheid* van de technische manipulatie van alle dingen tekent zich een diepe verveling af. De *angst*, grondstemming van het 'ont-dekte' nihilisme dat aan de westerse filosofie ten grondslag ligt en het grondthema van een filosofische en literaire generatie reikend van Kierkegaard tot Sartre, heeft plaatsgemaakt voor het al maar *voortdurende* nihilisme van de *verveling*: de voorlopig uitzichtloze volharding van het in de angst *doorgebroken* nihilisme. De *horror metaphysicus* is *taedium metaphysicum* geworden. Na de afschaffing van het Hiernamaals zijn wij beland in een eindeloos 'Hiernogmaals'.

Een onvermoed lot heeft de westerse wereld getroffen. In het huidige technisch-wetenschappelijke tijdperk, waarin ons nagenoeg alles ter beschikking staat, maar eigenlijk niets ons nog werkelijk raakt, wordt een diepe verveling manifest. De 'jaarmarkt' van opinies, mensbeelden en wereldbeschouwingen laat koper en koopman uiteindelijk koud. In een onttoverd en onverschillig *Waste Land*, het kale voorland van het ten onder gegane Avondland, tekent zich een diepe verveling af. De westerse mens heeft de lange weg afgelegd uit Plato's Grot naar de uitzichtloze ruimte die Beckett in *Le Dépeupleur* heeft beschreven. In een 'ontvolkte' wereld van vergeefs strevende individuen zijn de uitzichten op een bovenzinnelijke, ware wereld verstrooid geraakt in een uitzichtloos bestaan waar, alle post-moderne parodie en ironie ten spijt, uiteindelijk toch vooral verveling heerst. Wanneer Pascal in de *Pensées* de "ellende van de mens zonder God" beschrijft, bepaalt hij de menselijke conditie als een configuratie van onrust, verstrooiing

en verveling. Is deze ellende van de mens zonder God nu, na de proclamatie van de dood van God, niet bij uitstek de post-moderne menselijke conditie? In Kierkegaards pseudonieme oeuvre wordt een weg afgelegd die voert van de esthetische via de ethische naar de religieuze levensstijl. Moeten wij – de *Stadia op de Levensweg* van het westerse denken overziend – bij de voortschrijdende esthetisering van het wereldbeeld niet verzuchten dat de eersten de laatsten geworden zijn? Feyerabends ‘anything goes’ is het adagium van een tijdperk, waarin van alles gaande is, maar waarin eigenlijk niets gebeurt. “There’s always something happening” tekende John Lennon aan, “but nothing going on”.

De westerse mens lijkt het verveelde en vervelende dier te zijn geworden. Maar wij vervelen ons niet alleen met de dingen en met onszelf, de dingen beginnen zich ook met ons te vervelen.¹⁰ De tijd lijkt rijp voor een “Kritiek van de verveelde en vervelende Rede”. In *Das Prinzip Hoffnung* beoogt Bloch “naar de hoop, een terrein dat zo dicht bevolkt is als het meest beschaafde land, maar zo weinig onderzocht is als Antarctica, filosofie te brengen”.¹¹ In dit boek wordt een dergelijk project – zij het met bepaald bescheiden middelen – uitgevoerd met betrekking tot de verveling, de ‘geatrofieerde hoop’. Als *via negativa* beoogt deze ‘Kritiek’ een ‘ander’ denken voor te bereiden; een denken dat het noodlot van de verveling niet zozeer tracht af te wenden of te boven te komen, maar de verveling eerst werkelijk indachtig wil zijn, door haar te laten uitspreken; opdat de huidige ‘schamele tijd’, de ‘lange’ of ‘tussentijd’, werkelijk aan het licht treedt. Daarbij wordt tevens gevraagd naar “dat wat wellicht komt”. Vanuit een uiteenzetting van de eeuwenlange overval op de dingen in de westerse filosofie en in de hedendaagse techniek en een oriëntatie in enkele gestalten van een “Opstand der Dingen” in beeldende kunst en literatuur, wordt een rehabilitatie betracht van de ‘rijkdom’ van het alledaagse en worden zelfs de mogelijkheden onderzocht van andere vormen van politiek handelen, in een ‘dingpolitiek’.

Dit onderzoek is overigens niet alleen in filosofisch, maar ook

¹⁰ J. Baudrillard, *De fatale strategieën* (Amsterdam: 1983). p. 9.

¹¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a.M.: 1985). Bd. I, p. 5.

in een ander opzicht geen willekeurige onderneming. De verveling is niet alleen het thema van deze studie, maar ook en vooral het probleem van de auteur.¹² De auteur – in dit *woord vooraf* wordt een zekere afstandelijkheid betracht waar de lezer nog naar zal terugverlangen – is reeds lang met de verveling vertrouwd; hij is met de verveling opgegroeid en hij is door haar vroeg oud geworden. De “Kritiek van de verveelde en vervelende Rede” wordt daarom allereerst ontwikkeld vanuit het schamele levensverhaal van de auteur zelf: een zwakke thriller zonder helden, zonder butler die het allemaal gedaan heeft en zonder plot. De hierboven met enig tamtam verkondigde mogelijkheid van een niet-vervelende alledaagseheid is vooralsnog ook niet veel meer dan een filosofische wenk en een autobiografische mogelijkheid. Een oude filosofenkwaaal wreekt zich: toen Epicurus, prediker van matigheid, eens gevraagd werd waarom hij zich aan een welvoorzien dis tegoed deed, antwoordde hij: “Moet de wegwijzer die naar Rome wijst, ook zelf naar Rome reizen?”

Aan het slot van dit *Woord Vooraf* nog één opmerking: in meer dan één opzicht is deze studie een uitwerking en bewerking van het denken van Martin Heidegger. Niet alleen de Daseinsanalytiek van *Sein und Zeit* en de explicatie van de verveling in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ook Heideggers proeven van epochale analytiek en zijn bezinning op een mogelijke ‘andere aanvang’ van het denken weerklinken in deze studie. Hier *en* daar is dit ook aan het taalgebruik te merken. Toch heeft de auteur getracht niet uitsluitend te ‘heideggeren’, niet alleen maar na-wauwelend rond te banjeren in de afgedragen pakken van de meester, hoewel Heideggers eigen-aardig denken een soms strenge getrouwheid aan zijn vocabulair onvermijdelijk maakt.¹³ Belangrijker is, dat de auteur de opdracht van Heideggers *Vorträge und Aufsätze* indachtig heeft willen zijn, waar deze schrijft als *auctor* een *augere* te beogen, wenen en wijzingen te geven en zo aan te sporen verder te gaan op de weg van het denken.

12 Vgl. P. Handke, *Essay over de moeheid* (Baarn: 1990). p. 19.

13 Het beeld van de afgedragen pakken is van H. Kuhn, “Heideggers ‘Holzwege’”, *Archiv für Philosophie* 4 (1952). p. 255.

Resten mij nog enkele woorden van dank, maar ook excuses. Nietzsche heeft ooit opgemerkt, dat er een “mensensoort van langzamen” zou moeten ontstaan. Zoveel is zeker, dat de auteur bij het schrijven van deze studie een ‘kordate stap’ in de richting van Nietzsches visioen heeft gezet. De voltooiing van dit boek heeft lang, veel te lang op zich laten wachten. Mijn leermeester, geestelijk vader en eerste promotor Jan Sperna Weiland kon door verjaring van zijn *jus promovendi* niet als promotor optreden. Wel heeft hij alle hoofdstukken zorgvuldig bestudeerd en waar nodig van kritisch commentaar voorzien.

Een reden voor het trage tot stand komen van dit boek, is dat ik mij sinds mijn aanstelling wellicht te veel met het onderwijs en met de organisatie en de verbetering daarvan heb bemoeid. Of dit laatste ook een vlucht uit de verveling was – het “Zeit antreibendes Wegtreiben der Langeweile” waarvan Heidegger smalend spreekt als hij het over het ‘bedrijf’ en de ‘bedrijvigheid’ heeft – weet ik niet; wel hoop ik dat meer dan een enkeling binnen en buiten de faculteit profijt heeft gehad van mijn pogingen als Opleidingsdirecteur ‘existentiaal management’ te beproeven. De eventuele successen daarvan waren overigens niet mogelijk geweest zonder de toegewijde hulp van de facultaire onderwijscoördinator, Manon Geluk.

Veel dank ben ik verschuldigd aan mijn promotor Jos de Mul voor zijn onvoorwaardelijke steun en vriendschap. Zijn eruditie, niets versmadende interesse en het tomeloze enthousiasme dat hij daaraan paart zijn niet alleen voor mij maar ook voor vele anderen een voortdurende zegening. Ik heb mij nooit aan de indruk kunnen onttrekken dat Jos slechts uit een soort mededogen met de mensheid enkele uren per etmaal *niet* filosofeert, waarbij hij waarschijnlijk een heel eigen invulling geeft aan wat wel ‘Traumarbeit’ wordt genoemd. Met hem samenwerken is altijd een, zij het soms uitputtend, feest. Ook de inmiddels twintigjarige, wederzijds ‘verpletterende’ vriendschap met Henk Oosterling mag hier niet onvermeld blijven. Samen hebben wij het *Centrum voor Filosofie & Kunst* in het leven geroepen en tot bloei gebracht. Henk Oosterling is waarschijnlijk een van de weinigen die beantwoordt aan hetgeen Nietzsche als de *Übermensch* viseerde: een onvoorwaardelijk levend en denkend mens; meedogenloos en zonder me-

delijden, en juist daardoor een vaak pijnlijke, maar altijd onmisbare aanjager van het denken en het leven zelf. Ten slotte wil ik ook Ger Groot hier noemen. De wijze waarop hij filosofische en literaire (ge)strengheid met een aimabel karakter weet te verbinden heb ik altijd bewonderd en benijd. Mocht ik ooit een reïncarnatie mogen meemaken, dan hoop ik dat, al was het maar iets van de genoemde eigenschappen van Jos, Henk en Ger, mij in een volgend leven zullen zijn vergund.

Meer in het algemeen prijs ik mij gelukkig met de collega's – zowel binnen de wetenschappelijke staf als het bureau – van de Faculteit der Wijsbegeerte. Ik betwijfel of er plekken zijn waar zoveel uiteenlopende opvattingen met zoveel saamhorigheid en respect besproken worden. Ook de inmiddels vele generaties vaak excellente studenten aan wie ik les heb mogen geven – ik zou graag een opsomming voorleggen, maar degene(n) die je daarbij vergeet zullen je dit nooit vergeven – wil ik hierbij danken voor hun aandacht, toewijding en intellectuele moed. Zonder hen was mijn levenslange verveling waarschijnlijk nog ondragelijker geweest.

Bij het voor publicatie gereed maken van deze tekst wreekten zich de diverse door de jaren heen gebruikte tekstverwerkingsprogramma's. Ik ben Bibi van den Berg zeer erkentelijk dat zij dit document, dat zich alleen al naar onderliggende verouderde macro's kon meten met de meest vervuilde wateren op aarde, tot een althans naar de vorm leesbaar geheel heeft weten om te smeden.

Dit boek is geschreven in dankbare nagedachtenis aan mijn ouders, Arend Weert Prins (1917-1984) en Reyneke Prins-van Steenwijk (1926-2000) en in liefde opgedragen aan mijn vrouw Jacqueline. Natuurlijk is dit boek ook opgedragen aan mijn zoons Dylan en Duider. Hoewel enigszins in strijd met het in dit boek betoogde, hoop ik dat zij nooit in mijn verveelde voetstappen zullen treden.

HOOFDSTUK I

BIJ WIJZE VAN INLEIDING

1. Kroniek van een verveeld leven

1.1 *Een pijnlijke bekentenis*

De meesten bidden uit verveling; anderen worden verliefd uit verveling, weer anderen zijn deugdzaam en weer anderen verdorven, en ik helemaal niets, helemaal niets, ik heb zelfs geen zin om mij zelf om te brengen: het is te vervelend!

G. Büchner, "Lenz".¹

Laat ik bij het begin beginnen. Ik heb mij altijd verveeld. Natuurlijk heb ik mij, als ieder ander, verveeld op de verregende woensdagmiddagen van mijn jeugd en op die eindeloze zondagen in augustus, met éénmotorige vliegtuigjes langs een wolkenloze hemel boven de buitenwijken van Nergenshuizen-Noord. Deze verveling is niets bijzonders; zij 'hoort erbij'. Het is de verveling die ieder van ons ook op latere leeftijd nog wel bevangt: in een wachtkamer, in slecht gezelschap of op een verlaten perron. Een heel andere zaak is het, wanneer de verveling zich als een ongenode maar vastbesloten blijvende gast in een mensenleven vestigt. Ik ben één van die geplaagde gastheren. Een litanie van de verschillende gedaanten van mijn chronische verveling zou hier ter introductie wellicht op haar plaats zijn; ten behoeve van de voortgang van het betoog volgt slechts een korte impressie.

1 G. Büchner, "Lenz", in *Verzameld werk* (Amsterdam: 1987). p. 161.

Lang geleden schreef ik het volgende fragmentje, dat wellicht kan bijdragen tot een eerste oriëntatie in de verveling:

Ieder mens, waar hij de zon ook voor het eerst op en onder heeft zien gaan, gaat gedurende zijn leven (en dit geschiedt gewoonlijk in de nadagen van zijn jeugd) wel enkele maanden of jaren gebukt onder een geweldige onverschilligheid, een algehele moedeloosheid en lethargie waar hij wel onmiddellijk aan toe lijkt te moeten geven. Hij begeeft zich naar zijn kamer, legt zich – niet zelden volledig gekleed – behoedzaam op een divan en verzinkt in een urenlange sluimering die, al naar gelang de opvoeding en de aard van de betrokkene, zo nu en dan wordt doorkruist door vergeefse voornemens, vage bespiegelingen of pijnlijke gevoelens van schuld en schaamte.

Nu kunnen wij de mensheid eenvoudig in twee groepen indelen: een heel groot aantal lieden dat deze periode zoals dat heet 'te boven komt', en een veel kleinere groep, die zich in het geheel niet uit hun sluimerpartij weet los te rukken, die de brug naar de werkelijkheid maar niet weet te slaan, voor wie de dagelijkse maaltijd al een telkens terugkerende opgave is en die zich eenvoudig geweldige zorgen maakt over de beslommeringen die hun eigen begrafenis ooit met zich mee zal brengen. De eerste groep bestaat uit lieden die zich – zoals gezegd – aan de onverschilligheid weten te onttrekken. Dit geschiedt gewoonlijk als volgt: zij kiezen een aantal willekeurige idealen, een stropdas en een werkkring (met gelegenheid tot thuis- en overwerk); steken zich vervolgens tot over de oren in de schulden, kopen een ruim appartement en plaatsen dit vol snuisterijen, vazen, meubelstukken en tapijten, zodat er dagelijks op zijn minst een uur of meer mee gemoeid is het 'ergste stof' te verwijderen. Daarna kopen zij planten die besproeid moeten worden, schaffen een hond aan, een konijn, een kat of een vis die verzorging behoeft, en zodra zij dit alles met toenemende efficiëntie kunnen afhandelen, treden zij met de een of andere Frits, Cora of Edgar in het huwelijk, nemen er een aantal hummeltjes bij die telkens uit de suikerpot moeten worden gehaald en die de aandacht behoeven die iemand nu eenmaal behoeft die om de haverklap een knikker of een spijker in de mond steekt.

Naast deze bezigheden zijn er natuurlijk de postzegel-, munten- en antiekverzamelingen die zich laten aanleggen, er zijn cursussen in wijnkennis, handlezen en oosterse filosofie, en dan is er – niet te vergeten – het verenigingsleven, waar de bardienst wacht, het secretariaat, de opvang van de jeugd, het bezoeken van zieke leden...

En de tweede groep? De tweede groep is eenvoudig doodmoe geworden van de eerste. Zij ligt nog steeds op de divan, zich stierlijk te vervelen.

Deze notitie is er één uit vele; zwaar leunde in mijn toenmalige souterrainwoning een oude ladenkast op zwart linoleum. ‘Oblo-mowisme’, lethargie, melancholie en een zekere geposeerde ‘Weltschmerz’ lopen in dit fragment op nog ondoorzichtige wijze door elkaar. Maar het is ook niet eenvoudig om de zinloosheid van een verveeld bestaan onder woorden te brengen, die dubbele zinloosheid: het *ontberen* van zin: van een drijfveer, enthousiasme, interesse; en het *ontbreken* van zin: van betekenis, waarde, doel of richting. De verveling lijkt wel een ontkennend antwoord te zijn op de vraag of er een leven is vóór de dood. In de verveling gebeurt niets, is niets gaande. Wanneer ik in mijn jeugd was verdronken, dan zou mij het genoeg zijn ontzegd mijn leven in een flits aan mij voorbij te zien trekken. Wat viel er te tonen? Het ‘to be *and* not to be’ van de verveling, die inhoudloze duur zonder wording, laat zich niet eenvoudig benoemen; de verveling is te vaag en, hoe traag ook, te vluchtig en – letterlijk – zin- en betekenisloos. Ik zou enkele beelden kunnen voorleggen, op gevaar af de verveling daarmee teveel recht te doen, door haar toch een zekere ‘inhoud’ te geven. Waar ik mij van jongs af aan ook bevond, bij elke gelegenheid en in elk gezelschap, leek het of er een muur werd opgetrokken, noem het naar Gide een ‘muur van regen’,² waardoor ik werd afgescheiden van ‘dat wat is’. Naar Pessoa zou ook van een ‘nevel’

2 “Een muur van regen scheidde mij van de rest van de wereld, ver verwijderd van elke hartstocht, ver verwijderd van het leven. De verveling omsloot me in een grijze nachtmerrie, omringd door vreemde wezens, koudbloedig en kleurloos, wier harten sinds lang niet meer klopten.” A. Gide, *Isabelle: Romans* (Parijs: 1958). p. 625.

kunnen worden gesproken,³ naar Bernanos van een 'asregen',⁴ of naar Moravia, van een 'soort mist'.⁵

Het zal niet verbazen dat ik al in de tijd van het eerder geciteerde fragmentje, in wat mijn 'grijs-blauwe periode' genoemd zou kunnen worden, een ongenode en vooral onwelkome gast was in elk gezelschap waar ik mijn verveelde gezicht liet zien. Iedereen heeft tenslotte wel iets waarvoor hij zijn bed uit komt. De één leeft voor zijn zaak, een ander voor 'een goede'; een derde is op zaterdag hopman, een vierde heeft vrienden, een vijfde duiven. Sommigen vangen kinderen op; velen werken in stilte aan een roman. En ik, ik verveelde me. In de leeszaal van de *Koninklijke Bibliotheek*, met wereldliteratuur in handen, op de terrassen langs de *Croisette* in Cannes, met een brunette op de plaats van die wereldliteratuur. Ook in musea en in bioscopen sloeg de verveling toe en niet minder tijdens de vermeende feesten en partijen, waar de margerita's door de blenders raasden en de scheermesjes over de spiegels; en tenslotte verveelde ik me in de vroege ochtenduren in de Tudorbar aan de Nieuwe Binnenweg in Rotterdam ("Zo dom en Gomorrah & weinig andere verhalen...").

En toch is de ervaring van verveling, of beter gezegd: het wegvallen van elke ervaring, de 'onervaren ervaring', zoals Jankélévitch haar treffend genoemd heeft,⁶ als zodanig niet onverschillig. De verveling, het teveel van lege tijd en loos gemoed, bergt een

3 "Er is tussen de wereld en mij een nevel die me belet de dingen te zien zoals ze werkelijk zijn – zoals ze zijn voor de anderen." F. Pessoa, *De anarchistische bankier & ander proza* (Amsterdam: 1980). p. 8.

4 "De wereld vergaat van onverschilligheid. Natuurlijk moet je even nadenken voor dat tot je doordringt, je ziet het niet op het eerste gezicht. Het is ermee als met stof. Zolang je loopt merk je het niet, je ademt het in, eet en drinkt het, en het is zo dun, zo fijn, dat het zelfs niet knarst tussen je tanden. Maar sta een seconde stil, en je zult zien hoe het je gezicht, je handen overdekt. Je moet voortdurend in de weer zijn om die asregen van je af te krijgen. Welnu, in de weer is het mensdom genoeg." G. Bernanos, *Dagboek van een dorpspastoor* (Haarlem: 1961). p. 3-4.

5 "Voor mij leek de verveling een soort mist waarin mijn geest voortdurend verdwaalde en alleen bij tussenpozen het een of andere detail van de werkelijkheid ontwaarde." A. Moravia, *De verveling* (Amsterdam: 1970). p. 64.

6 V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. 95.

naamloos lijden in zich, een lijden zonder aanwijsbaar leed, een lijden aan een onbenoembare leegte en een eindeloos langgerekt nu. Laat er overigens geen twijfel over bestaan, dat ik mijn verveling altijd een lelijke zaak heb gevonden. Kijk de wereld daar eens liggen! De vogels weren zich in de bomen. De zon likt de laatste regendruppels uit een ligusterhaag. Velen zijn verliefd, menigeen zal meermaals huwen. Er wordt gewerkt, er worden ontdekkingen gedaan, medailles worden opgespeld. Dat alles is mij zeker niet ontgaan. Getuigt de verveling niet van een bedenkelijke onmacht, van de onmacht tot het leven zelf? Natuurlijk hoeven wij Walt Whitman niet te volgen in zijn pompeuze lofzang op het leven, “immense in passion, pulse, and power”⁷, en “groots en meeslepend” leven wij met Marsman nu eenmaal voornamelijk in onze dromen en gedichten.⁸ Staan wij evenwel niet toch en ondanks alles in het wonder aller wonderen: “dat (het) zijnde is”?⁹ Deze verwondering omtrent het zijnde weerklinkt al vroeg in het westerse denken. Plato en Aristoteles tekenen aan dat de filosofie is gewekt door verwondering, door de “lust van het gewaarworden”.¹⁰ En niet ten onrechte: de wereld is toch allesbehalve indifferent, allesbehalve het kleurloze, amorfe en zinloze massief dat de verveelde mens meent te ontwaren. *To on legetai pollachoo*s, vertrouwt Aristoteles ons toe: het zijn(de) wordt op vele wijzen uitgezegd; het komt op veelvoudige wijze ter sprake.¹¹ En zo is het: er is van alles (ja, en nog wat: mogelijkheid!); er is verleden, er is heden, hier en daar is er ook toekomst; er zijn vogels in de lucht en vele vissen in het water; er is goede raad, er ligt een aandenken in een lade en er is een vriend die na lang stilzwijgen welwillend schrijft. Kort en goed: “er is ...”, het zijnde gebeurt, licht op. Er is – naar Heideg-

7 Walt Whitman, *Leaves of grass* (Oxford/New York: 1990), p. 9.

8 H. Marsman, “De grijsaard en de jongeling”, in *Verzamelde gedichten* (Amsterdam: 1977), p. 71.

9 “Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: *daß* Seiendes ist”, M. Heidegger, *Nachwort zu ‘Was ist Metaphysik?’* (GA 9, 307).

10 Vgl. Plato, *Theaetetus*, *Verzamelde werk*, dl. 2 (Antwerpen/Baarn: 1980), 155 d; Aristoteles, *Metafysica* (London: 1961), 982 b 9v.

11 Aristoteles, *Metafysica* (London: 1961), 1026 a 33v.

ger – ‘Lichtung’¹², er zijn – naar Rimbaud – ‘Illuminations’:

In het bos is er een vogel, als hij zingt sta je stil en bloost.
 Er is een klok die niet slaat.
 Er is een kuil met een nest vol witte dieren.
 Er is een kathedraal die daalt en een meer dat stijgt.
 Er is een wagentje dat in het struikgewas is achtergelaten of met
 linten versiert de weg af snelt.
 Er is een troep verklede toneelspelertjes die je door de boszoom
 heen op de weg ziet lopen.
 Er is tenslotte, als je honger en dorst hebt, iemand die je wegjaagt.¹³

Is uiteindelijk niet dit de werkelijke adel, is het niet zo, dat ‘l'être oblige’, dat het zijn verplicht? Toch is mijn uitgangspunt niet een lofzang op het bestaan. Ik brak ooit een studie medicijnen – met voornemens tot psychiatrie – af, omdat het niet de (geestes)zieke mens is die mij fascineert, maar de gezonde, en toch ontevreden en onmachtige mens. Dit raadsel heeft mij nooit los gelaten. Mijn eerste en voornaamste zorg is daarom de raadselachtige onverschilligheid op te helderen die in het leven – en met name in het ‘goede leven’ – kan toeslaan, de onverschilligheid die het genoemde wonder aller wonderen doet uitdoven, het bestaan verschaalt, elk gebeuren devalueert, uitmondend in een oceaan van zinledigheid.

1.2 Verveling en welvaart

Een schipbreuk bij helder weer in ondiep water

Misschien is het verhelderend hier reeds een opmerkelijk motief aan de orde te stellen, ter eerste nadere explicatie van het raadsel van de verveling: de samenhang van verveling en welvaart. De verveling wordt uitsluitend manifest wanneer het ons relatief goed gaat; zij overvalt in situaties die op het eerste gezicht juist aan de verveling tegengestelde stemmingen teweeg zouden moeten bren-

12 In *Zur Sache des Denkens* schrijft Heidegger: “Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesen” (SD, 72).

13 A. Rimbaud, *Illuminations* (Amsterdam: 1999). p. 37.

gen: tevredenheid, vrolijkheid, wellicht zelfs dankbaarheid, kortom: een mens die zijn zegeningen *en* zegelringen telt. De verveling is in zekere zin het ‘ongeluk van het geluk’. Zij treft alleen degene die het goed gaat. De berooide mens verveelt zich niet. Wie in zak en as zit of verscheurd wordt door verdriet, verveelt zich niet. Wie wordt nagezeten door een man of een vrouw met een mes, verveelt zich niet. Wie zich ellendig voelt, omdat hij een vrije verhouding is begonnen en zijn vrouw en de minnaar van zijn vrouw een ontbijt op bed moet brengen en naar boven roepen moet, of “hij ook een eitje wil”, verveelt zich niet. Wie op een verlaten EHBO zijn wonden likt, met een stagiair van de *Hogere Zeevaartschool* in het verschiet, verveelt zich niet.

De verveling is een ziekte van het geluk, van het welzijn en daarmee in zekere zin een ziekte van de beschaving. “Wie welvaart vermeerdert, vermeerdert verveling”, zo zou een hedendaagse herschrijving van *Prediker* kunnen luiden. Rousseau noemde de verveling een “elitaire ziekte”¹⁴, Dostojewski sprak van een “uitvinding van de aristocratie”¹⁵ en Schopenhauer schreef: “Zoals de nood de voortdurende gesel is van het volk, zo is de verveling de gesel der rijken”.¹⁶ De verveling is, aandoenlijk verwoord, een ‘ongeluk bij een geluk’. Eerst een zeker welzijn maakt de weg vrij voor de verveling: de verveelde mens lijdt niet ondanks het geluk, maar wegens het geluk.¹⁷ Het bewustzijn, ontlast van al zijn lasten, blijkt zichzelf tot last te zijn (idem, 107). Dít verklaart waarom de verveling zo onuitstaanbaar is, eerst dít verklaart de latente woede, de radeloosheid en de ergernis: “Dit is wel het ergste lijden”, verzucht Verlaine in *Romances sans paroles*, “dat ik niet weet waarom, liefde of haat, geen van beide – mijn hart toch zo moet lijden.”¹⁸ Wij komen over de ondraaglijke lichtheid van het be-

14 J.J. Rousseau, *Emile of over de opvoeding* (Amsterdam: 1989). p. 326 v.

15 F.M. Dostojewski, “Boze geesten”, in *Verzamelde werken*, Bd. 7 (Amsterdam: 1958). p. 434.

16 A. Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, Amsterdam, 1997, Bd. I, p. 460.

17 V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. 75.

18 P. Verlaine, “Romances sans paroles”, in *Een droom vreemd en indringend: Een leven in gedichten* (Amsterdam: 2002).p. 72.

staan, over de ‘nood van de nodeloosheid’, nog uitvoerig te spreken. Ik ben nu nog even aan het klagen.

1.3 *Dylan Thomas en de heren doktoren*

“Chronische verveling”, zo zou een leerstuk van de psychologie kunnen luiden, “berust gewoonlijk op verwaandheid en een extreem narcisme, niet zelden ten gevolge van een overmatig verwende jeugd”. Zoveel is juist: ik heb een mooie jeugd gehad. Ik deelde thuis de suikerpot met een keur van liefhebbende oudere zusjes. Mijn moeder schikte alles wat ik aan de wereld toevertrouwde in een plakboek en verliet haar orchideeënkas voor elke klank die ik aan het klavier ontlokte. Een onuitstaanbare, verveelde jongeling belandde al spoedig – in korte broek – op de divans van verscheidene psychiaters. “Klaagziekte en verwennerij”, zo luidde de diagnose van de heren doktoren. Instemmend citeerden zij Dylan Thomas: “Er is maar één ding erger dan een ongelukkige jeugd en dat is een al te gelukkige jeugd”.¹⁹

De verwende mens weigert de brug naar de wereld te slaan. De rommelzolder die werkelijkheid heet, het restaurant met de mooie kaart, maar smakeloze gerechten, vermag hem niet te boeien. Ach, kende de kleine verwende en verveelde patiënt in die dagen maar de troostende, zij het niet voor hem geschreven woorden van Nietzsche:

Er bestaat een verveling van zeer fijnzinnige geesten van hoge beschaving, voor wie het beste dat de aarde te bieden heeft een laffe smaak heeft gekregen: gewend uitgezochte en steeds uitgezochtere spijs te eten en van grovere kost te walgen, dreigen zij van honger om te komen – want van het allerbeste is er maar weinig, en soms is het ontoegankelijk of steenhard geworden, zodat ook goede tanden het niet meer kunnen bijten.²⁰

19 Paul Ferris, *Dylan Thomas* (London: 1977). p. 49.

20 F. Nietzsche, *Menselijk, al te menselijk: Een boek voor vrije geesten* (Amsterdam: 1980). Tweede deel, fragment 369, Amsterdam, 1980 (KSA 5, 525).

2. Vertroosting van de literatuur

2.1 *De Russen*

Toen ik, zeventien verregende herfsten oud, als een verveelde cowboy het Oude Westen van Rotterdam introk, las ik bij een snorrende samowar, met altijd een kaarsje aan en een pannetje koolsoep op het fornuis, achter de beslagen ramen van een sou-terrainwoning, in een walm van wodka, 'de Russen'. Daarbij ont-waarde ik tot mijn nog steeds onuitsprekelijk genoeg de verve-ling als leidmotief van de negentiende eeuwse Russische litera-tuur: de eindeloze middag van de gegoede burgerij in een Russi-sche provinciestad, verveeld met de zoveelste visvangst en de zo-veelste dis met schalen vol pasteien, kalfskoteletten, augurken, ham, paddestoelen en room; verveeld met de zoveelste mazurka in de vermoeide knieën en de zoveelste fles champagne bij het zo-veelste robbertje whist; verveeld met zichzelf in een eindeloze be-schikbaarheid met niets om handen dan het eigen, zich eindeloos voortslepende bestaan. Zijn Poesjkins Jewgeni Onegin, Gogols Tchitchikow, Lermontows Petsjorin, Toergenjews Roedin, Dosto-jewski's 'sousterrain-mens', Gontsjarows Oblomow, Tsjechows Pla-tonow, Ivanow en al die andere machtelozen en overvulligen die de negentiende eeuwse Russische literatuur bevolken niet mijn geestverwanten? Gogol schrijft:

Soms lijkt het net, of een Rus in zekere zin een verloren mens is. Hij wil alles doen, maar kan niets. Zo neemt hij zich bijvoorbeeld iedere dag voor morgen een nieuw leven te beginnen, van mor-gen af zal hij een stevig diët houden, maar dat loopt op niets uit, want dezelfde avond slokt hij zoveel naar binnen, dat hij alleen nog maar met zijn ogen kan rollen en zijn tong niet meer bewe-ge kan. En dan zit hij maar als een uil naar alles te staren. Wer-kelijk, zo zijn wij allemaal.²¹

Er is geen literaire traditie waarin de verveling zo'n dominante, obsederende rol speelt als de Russische literatuur van de negen-

21 N. Gogol, *De dode zielen* (Wageningen: 1975). p. 292.

tiende eeuw. De Engelse literatuur kent de tijd van het grauwe ‘spleen’ aan het einde van de zestiende en het begin van de zeventiende eeuw; Franse Verlichtingsdenkers als La Rochefoucauld, Chamfort, Voltaire en Du Deffand schreven elkaar een halve eeuw lang na over de ‘lintworm van hun ziel’, die zij met ironie esthetiseerden, maar geen cultuur heeft zo’n hechte, lange tijden trotserende band met de verveling als de Russische. De vele woorden voor verveling: ‘toska’, ‘skoeka’, ‘lisjni’, ‘khondra’ etc. verraden dat de Russische mens dicht bij de verveling leeft. Gogol meende dat de eindeloze uitgestrektheid van het Russische landschap eerder tot een zich verstrooiend en uitdijend, dan tot een zich concentrerend gemoed disponeert. Ook Berdjajew bespeurde een verband tussen de verveling en het Russische landschap; de eindeloosheid daarvan zou niet alleen het gemoed disponeren, maar tevens aanleiding zijn tot een eigenaardig eindeloos beleven van de tijd.²²

Toch hoeft dit weidse tijdsbeleven als zodanig niet tot verveling te leiden. Zij is waarschijnlijk eeuwen lang aanleiding geweest tot een gemoedelijk verwijlen in de eindeloze schoot van moeder Aarde.²³ Eerst wanneer de traditionele waarden van de Russische cultuur dreigen in te storten, ontstaat een eigenaardig negatieve verhouding tot de beschikbare tijd.

Opmerkelijk genoeg hebben de Russen de schuld van de ineenstorting van de Slavische en religieuze waarden bij het Westen gelegd. Lermontow aarzelt of de verveling door de Fransen of door de Engelsen in de mode is gebracht²⁴ en Dostojewski wraakt het ‘Byronisme’ dat de Russische aard te gronde zou richten.²⁵ Toch is de Russische verveling geen afgeleid fenomeen. Zowel Lermontow als Dostojewski merken op dat een diepere, altijd al sluime-

22 Vgl. W. Rehm, “Gontscharow und die Langeweile”, in *Experimentum Medietatis: Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts* (München: 1947). p. 116-117.

23 Zo schrijft Thomas Mann: “Waar veel ruimte is, daar is ook veel tijd – men zegt immers, dat de Russen het volk zijn dat de tijd heeft en wachten kan”, Th. Mann, *De toverberg* (Amsterdam: 1992). p. 315.

24 M.J. Lermontow, *Een held van deze tijd* (Wageningen: 1977). p. 70.

25 F.M. Dostojewski, “Dagboek van een schrijver”, in *Verzamelde Werken*, Bd. 10 (Amsterdam: 1960). p. 578. v.

rende vertwijfeling door de import van westerse ideeën alleen maar is aangewakkerd. De stroom van 'nieuwe ideeën' en de wetenschappelijke vooruitgang, maar ook de keerzijde daarvan, de teloorgang van traditionele waarden, fungeert in de Russische salons als decor van de eigen worsteling met een toenemend besef van existentiële leegte, overigens niet zonder spot. Zo merkt Pawel Petrowitsj in Toergenjews *Vaders en Zonen* op:

Ja. Vroeger had je de hegelianen en nu de nihilisten. We zullen eens zien hoe jullie het bestaan in een lege, luchtloze ruimte afgaat; en als je nu even wilt bellen, waarde broeder, want het is tijd voor mijn cacao.²⁶

En Pigasow verzucht in Toergenjews *Roedin*:

Onlangs stak ik de Oka over op een veerboot, met een mij onbekende heer. De boot legde aan de steile oever aan: equipages moesten met handkracht op de wal geduwd worden. Die meneer had een heel zwaar rijtuig. Terwijl de veelrui zich een ongeluk zwoegden om die wagen op de wal te krijgen stond die meneer op de boot te kreunen dat je medelijden met hem zou krijgen... Kijk, dacht ik, een nieuwe toepassing van het systeem van arbeidsverdeling! Zo is de tegenwoordige literatuur ook: anderen zwoegen en doen het werk, en zij kreunt.²⁷

De 'Russische verveling' kent overigens verschillende gedaanten. Zo is er allereerst de landerige verveling van de vrijgestelden. Een lijfrente vrijwaart hen van de alledaagse noden en levert hen uit aan een chronische dadenloosheid en allerlei vage bespiegelingen omtrent het bestaan. Tot deze verveling behoort Oblomow, de mythische luiwammes die van het nietsdoen uitrust en zich onophoudelijk verveelt. Oblomow is slechts vastbesloten in één opzicht: alles vervelend te vinden. Wanneer zijn vriend Stolz vraagt wat hem nu eigenlijk tegenstaat in het drukke leven dat de 'echte mensen' leiden, antwoordt Oblomow:

26 I.S. Toergenjew, "Vaders en zonen", in *Verzamelde werken*, Bd. 1 (Amsterdam: 1955). p. 459.

27 I.S. Toergenjew, "Roedin", in *Verzamelde werken*, Bd. 1 (Amsterdam: 1955). p. 22.

Alles! Dat eeuwige gevlieg en gedraaf, het eeuwige spel van triviale hartstochten, van begerigheid vooral, het elkaar de loef afsteken, van laster en kritiek en afgunst [...] Als je hoort waar ze het over hebben, geloof je je oren niet [...] O, om je dood te vervelen!²⁸

Zoals de gedachte onhandig te zijn onhandig maakt en de gedachte verlegen te zijn verlegen, zo maakt de gedachte verveeld te zijn alles vervelend. Oblomows leven *hoeft* niet saai en kleurloos te zijn, het is niet een noodlot dat hem overkomt. De vele figuren die Gontsjarow ten tonele voert en weer laat verdwijnen, zijn ook niet het resultaat van een technische manoeuvre waarmee de schrijver nog enige vaart in het werk tracht te brengen. De telkens weer falende pogingen om Oblomow uit zijn lethargie los te rukken onthullen een fundamenteel kenmerk van de verveling: de aanzet, het initiatief geen enkel initiatief te tonen, komt uit Oblomow zelf. Het ‘Oblomowisme’, waarvan de overijverige Stolz getergd spreekt, het levenslang durend niets doen, is geen vrolijk ‘dolce far niente’, noch een ‘voluptas dolendi’, een behaagziek wentelen in onwil en onmacht. De verveling van Oblomow is uiteindelijk ontevreden. Een mogelijke oorzaak is het nostalgisch verlangen naar zijn overgelukkige jeugd op het landgoed ‘Oblomowka’, waardoor Oblomow zich verbannen waant uit een verloren paradijs. Maar hiermee is niet alles gezegd. In het bestaan van Oblomow zijn momenten te bespeuren van vertwijfeling: het gevoel, of beter: het besef overtuigend te zijn bekruipt hem:

Mijn leven is begonnen met uit te doven. [...] Van het eerste ogenblik af, dat ik me van mijzelf bewust werd, voelde ik, hoe ik al wegdoofde. Ik bluste uit. [...] Het gevoel van eigenwaarde is toch het zout des levens! Waar is het gebleven? Of ik heb het leven niet begrepen, of het heeft werkelijk geen waarde. Iets beters heb ik nergens ontdekt of gezien en niemand heeft het me ooit kunnen tonen. [...] ‘Nu of nooit! Zijn of niet zijn!’ (idem, 203-207).

Maar daarop schetst Gontsjarow met treffende pen:

Oblomow wilde uit zijn stoel opstaan, maar zijn voet vond niet onmiddellijk zijn slof en hij ging weer zitten (idem, 207).

Deze keerzijde van de vrijgesteldheid manifesteert zich in meer grimmige vorm in de momenten van ontevreden verzadiging en moedeloosheid van de dandy en de salonheld, zoals Poesjkins Onegin en Lermontows Petsjorin. Een telkens weer beproefd, maar nimmer genezing brengend medicijn voor deze verveelden is: reizen. Petsjorin verzucht nadat hij min of meer uit verveling een vrouw het hof heeft gemaakt en haar vervolgens te gronde heeft gericht:

Mijn ziel is door de wereld bedorven, mijn verbeelding kent geen rust, mijn hart geen bevrediging; alles laat mij onverschillig; aan het verdriet ben ik even gauw gewend als aan genot, en mijn leven wordt met de dag leger en leger; er blijft mij maar één middel over: reizen.²⁹

Maar omdat wie reist zichzelf op reis meeneemt voert het rusteloze bestaan van deze dolende vrijgestelden tot een 'diepere', het bestaan zelf betreffende verveling, zoals opgetekend in Toergenjews *Dagboek van een overtollig mens*. Wanneer ook verstrooiing geen uitkomst meer biedt dient zich het besef van het bestaan als een uiterste aan:

Ja het is goed, goed om eindelijk verlost te zijn van dat kwellend besef van het leven, van dat lastige, onrustige gevoel van het bestaan. [...] Overtollig, overtollig... Dat is precies het juiste woord. Hoe dieper ik in mijzelf doordring, hoe aandachtiger ik mijn voorbije leven bestudeer, des te meer raak ik overtuigd van de onomstotelijke waarheid van deze uitspraak. Overtollig, dat is het precies. [...] Van mij valt er niets anders te zeggen: overtollig, meer niet. Surnumerair, anders niet. Op mijn verschijnen had de na-

29 M.J. Lermontow, *Een held van deze tijd* (Wageningen: 1977). p. 68-69. Cioran schrijft: "Gogol begaf zich, hopen op een 'wedergeboorte' naar Nazareth en verveelde zich als 'op een Russisch station'; dat is precies wat ons allemaal overkomt wanneer wij datgene wat in slechts onszelf kan bestaan, buiten ons zoeken." E.M. Cioran, *Geboren zijn is ongemak* (Amsterdam: 1984). p. 84.

tuur kennelijk niet gerekend, en als gevolg daarvan behandelt zij mij als een onverwachte en ongenode gast.³⁰

Wat deze 'overtollige mensen' tart, is een wanhopig verlangen naar engagement, een verlangen naar arbeid, waarvan met name Toergenjew en Tsjechow onvermoeibaar verhalen. In Tsjechows *Drie Zusters*, verzucht Irina:

De mens moet in zijn werk opgaan, in het zweet zijns aanschijns moet hij werken, wie hij ook is, alleen dan heeft zijn leven zin en een doel, alleen dan kan hij gelukkig zijn en bezielde. Wat zalig als je arbeider kon zijn, die bij het kriecken van de dag opstaat om straatstenen te gaan kloppen, of een herder, of een onderwijzer, die de kinderen lesgeeft, of een machinist bij de spoorwegen... Of, lieve God nee, niet eens een mens, desnoods gewoon maar een trekos, of een paard, als je maar werken kunt ... ik hunker naar werk, net zo als iemand op een hete dag soms naar water kan snakken.³¹

De structuur van Tsjechows toneelwerken weerspiegelt deze vergeefse beweging. De landerige verveling wordt kortstondig onderbroken door een gebeurtenis, zoals een voorgenomen reis naar Moskou, een verliefdheid of de aangekondigde komst van een ingenieur of officier, die de overtolligen enige hoop op een enerverende tijd biedt, om hen vervolgens met een nog dieper besef van hun uitzichtloze verveling achter te laten. Tsjechows Ivanow verzucht vlak voordat hij zich door het hoofd schiet:

Mijn lieve God, wat is er veel te doen! En kijk nu eens, hoe meedogenloos het leven, waar ik mee heb geworsteld, wraak op mij neemt. Ik heb me eraan vertild! Toen ik dertig was, kwam de kater al, ik was afgeleefd en begon al in een kamerjas en op sloffen rond te lopen. Met een zwaar hoofd, geestelijk indolent, vadsig en afgemat, gebroken, zonder liefde of geloof, zonder doel loop ik als een schaduw temidden van de mensen te slenteren en ik weet

30 I.S. Toergenjew, "Dagboek van een overtollig mens", in *Faust en andere verhalen* (Amsterdam: 1987). p. 55, 61.

31 A. Tsjechow, "Drie zusters", in *Verzamelde werken*, Bd. 6 (Amsterdam: 1956). p. 293-294.

niet, wie ik ben, waarvoor ik leef, wat ik wil [...] En overal waar ik kom breng ik verdriet, een ijskoude verveling, ontevredenheid, walging van het leven... Ik ben onherroepelijk verloren! Voor je staat een man, die op vijfendertigjarige leeftijd doodop is, ontgoocheld, verpletterd onder de last van zijn eigen nietswaardige en ijdele ondernemingen.³²

In zijn jeugdwerk *Platonow* heeft Tsjechow deze destructieve verwijfeling tot hoofdthema gemaakt. Platonow heeft zijn talenten verspild en slijt als dorpsonderwijzer zijn dagen met het vernedern van iedereen in zijn omgeving. Niemand kan volgens hem iets, niemand doet iets, maar de enige die niets kan en niets doet is Platonow zelf. Hij richt de ene na de andere vrouw te gronde en wanneer één van hen alles wil opofferen om met hem een 'nieuw leven' te beginnen, reageert hij zonder een spoor van ironie: "Ik heb geen nieuw leven nodig – ik weet niet eens wat ik met het oude moet!"³³

Ook in Dostojewski's *Aantekeningen uit het ondergrondse* bereikt het besef van overtolligheid het stadium van een grimmige verwijfeling. "Nu de slotsom, mijne heren", verzucht de souterrain-mens, "het is maar beter, niets te doen! Het beste is bewuste inertie"³⁴. Want: "Te veel inzien – dat is een ziekte, werkelijk volop een kwaal". "De regelrechte, wetmatige, directe vrucht van het bewustzijn – dat is de inertie, te weten het bewust met-ineengeslagen-handen-terneerzitten" (idem, 149). Zelfs van enig verlangen naar arbeid of engagement is hier geen sprake meer:

O, als ik alleen maar uit luiheid niets deed. Mijn God, wat zou ik dan een respect voor mezelf hebben. Respect juist omdat ik tenminste lui kon zijn; althans één positieve eigenschap zou bezitten, waar ik dan ook zelf zeker van zou zijn. Wat is dat voor iemand? wordt gevraagd. Antwoord: een luiwammes; en het zou immers heel plezierig zijn, dit over je te horen zeggen. Het bete-

32 A. Tsjechow, "Ivanow", in *Verzamelde werken*, Bd. 6 (Amsterdam: 1956). p. 109-110.

33 A. Tsjechow, "Platonov", in *script Ro-theater* (Rotterdam: 2005). p. 116.

34 F.M. Dostojewski, "Aantekeningen uit het ondergrondse", in *Verzamelde werken*, Bd. 4 (Amsterdam: 1957). p. 166.

kent dat je iets bent, het beduidt dat er wat van je te zeggen is. “Een luiwammes!” – dat is tenminste een betiteling en een omschrijving, dat is een loopbaan, heren (idem, 150).

Tot arbeid is volgens de souterrain-mens alleen ‘de wetenschappelijke mens’ in staat, die hij smalend de ‘retort-mens’ noemt; een mens voor wie elke muur iets “kalmerends, moreel beslissends” heeft, iets waar hij “eerbiedig voor terugdeinst”, terwijl de verveelde mens zich noch met een wetenschappelijke bepaling van de muur, noch met die muur zelf kan verzoenen (idem, 143-146).

Dostojewski heeft in zijn vermaarde “Poesjkin Rede” een diagnose voorgelegd van de ‘negatieve’ Russische mens, die is losgeraakt van het geloof en van traditionele waarden en geen rust kan vinden.³⁵ Reeds Poesjkin zou dit ziekteverschijnsel van de negentiende eeuw hebben ontdekt en gediagnostiseerd. Poesjkins Oe gin is zijn leven lang een abstract mens geweest, een ‘parodie’, een rusteloze dromer. Ljenski heeft hij gewoon uit verveling gedood. In Tatjana heeft Poesjkin evenwel een “zuivere Russische vrouw geschetst, die zich vrij wist te houden van de van buiten komende leugens”. De ‘abstracte mens’ heeft zijn gemoedelijke naïviteit en zijn onschuld verloren. De paradox van een absolute beschikbaarheid en de onmacht zich daadwerkelijk in te zetten tekent de negatieve Russische mens. Wanneer de paradox onbewust blijft leidt dit tot de lamelendige verveling van Oblomow, wordt de paradox beseft, dan kan de verveling in nihilisme ontaarden en wanhopige en verwoestende vormen aannemen. In romanvorm heeft Dostojewski dit uitgewerkt in *Boze Geesten*, waarin Stawrogin aan Darja Pawlowna opbiecht:

Ik kan nog altijd, net als vroeger, een goede daad verlangen te doen en voel daar voldoening door; tegelijkertijd wens ik ook het slechte en voel dan eveneens voldoening. [...] Maar zowel het ene als het andere gevoel is, net als vroeger, altijd vluchtig, en erg sterk is het nooit. Mijn verlangens zijn te zwak, ze kunnen geen

35 “Poesjkin: Een schets” in F.M. Dostojewski, “Dagboek van een schrijver”, in *Verzamelde Werken*, Bd. 10 (Amsterdam: 1960). p. 567-594.

leiding geven. [...] Uw broer heeft tegen mij gezegd dat wie het contact met zijn geboortegrond verliest, ook zijn goden verliest, dat wil zeggen al zijn doelstellingen. Over alles kan men eindeloos discussiëren, maar van mij is niets anders uitgegaan dan afwijzing zonder enige geestesgrootheid en zonder enige kracht. Alles is altijd zwak en slap.³⁶

Over de samenhang tussen verveling en nihilisme is het laatste woord nog niet gezegd, over het verdere wedervaren van de Russische verveling overigens evenmin.³⁷ Op het verband tussen nihilisme en verveling zal in het vierde hoofdstuk uitgebreid worden ingegaan. Allereerst wordt gewezen op een 'breder literair verband'.

2.2 Een schrale troost

Toen ik in de loop der jaren bij woekeraar *De Slegte* ook het beste van de overige literatuur uit de negentiende en twintigste eeuw ontvreemde, troffen mij ook hier de vele verveelden, wegwijnend aan de randen van het niet-bestaan. Daarbij ondervond ik overigens een zekere – zij het schrale – troost. De literaire schetsen van de verveling corresponderen opmerkelijk vaak met autobiografische documenten. Auteurs die de verveling als motief kozen, waren doorgaans meer dan vertrouwd met het fenomeen. De ver-

36 F.M. Dostojevski, "Boze geesten", in *Verzamelde werken*, Bd. 7 (Amsterdam: 1958). p. 697.

37 In de Russische literatuur van de twintigste eeuw manifesteert zich een toeneemende verharding van het motief verveling. Zosjtsjenko heeft in *Voor Zonsopgang en Sleutels tot het geluk* een onverbiddeijk onderzoek naar zijn levenslange verveling geschreven (M. Zosjtsjenko, *Voor zonsopgang* [Amsterdam: 1978]; M. Zosjtsjenko, *Sleutels tot het geluk* [Amsterdam: 1980]). En de Poolse auteur Tadeusz Konwicki schrijft in *Niets of niets*: "In de grond van de zaak droom ik over werk. Ik snak naar werk als naar licht, naar lucht, naar brood. Ik zou van 's morgens vroeg tot 's avonds laat willen zwoegen. Geen tijd hebben voor ontspanning noch voor verveling, voor genoeg en voor ziekte, voor domheid noch voor grootsheid. [...] Dus lig ik vol afkeer van dat liggen te liggen. [...] Ik ben een kleurloze, doorzichtige regenworm, beroofd van levenskracht, dynamiek, vitaliteit. Ik vegeteer met de laatste resten van de biologische stuip trekkingen van het organisme. Dat is mijn hele leven." (T. Konwicki, *Niets of niets* [Amsterdam: 1987]. p. 133-140).

veelde mens lijkt, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de angstige of de tevreden mens, een onweerstaanbare behoefte te voelen zich omtrent zijn verveling te uiten. Het is, of de zwarte gal van de verveelden als inkt over de randen van hun inktpotten vloeit.

Goethe, wiens *Het lijden van de jonge Werther* in geen overzicht van beroemde verveelden ontbreekt, zou zijn leven lang hebben gestreden tegen de verveling. Vanuit Rome schrijft hij aan Herder: "Ja, het is hier als overal, en wat er met mij en door mij zou kunnen gebeuren, verveelt me nu al, eer het nog is gebeurd" (Rome, 29 december 1786) en elders: "Reizen leer ik wel op deze reis; of ik leer leven, weet ik niet" (26 maart 1786). Chateaubriand, schrijver van de novelle *René*, verzucht: "Ik verveelde me al toen ik nog in de buik van mijn moeder zat." "Sinds ik op aarde ben, heb ik me onophoudelijk verveeld", klaagt Balzac, auteur van *La comédie humaine*; en Stendhal, wiens Julien Sorel in *Het rood en het zwart* onophoudelijk maar vergeefs op zoek is naar nieuwe indrukken, bekent: "De grote kwaal van mijn leven, dat is de verveling". Büchner, die verveelden als Lenz en Leonce tot 'leven' heeft gewekt, schrijft aan zijn geliefde: "Werken is onmogelijk, een dof gepeins, waarin geen heldere gedachte meer mogelijk is, heeft zich van mij meester gemaakt. Alles verteert in mij [...] ik heb geen kreet voor de pijn, geen jubel voor vreugde, geen harmonie voor gelukzaligheid. Deze verstomming is mijn verdoemenis. Lees mijn brieven niet, – kille, trage woorden!" Flaubert, auteur van *Madame Bovary*, *Leerschool der Liefde* en *Bouvard en Pécuchet* kende naast 'geweldige, onverzadelijke verlangens' slechts een 'verschrikkelijke verveling, die hij in een brief aan Louise Colet vergelijkt met een 'lepra' die hem van binnen opvreet. En dan zijn daar – ook op autobiografisch vlak – natuurlijk de Russen. Poesjkin schrijft: "Jij verveelt je in Petersburg en ik verveel me op het land. Verveling is een van de dingen die een denkend wezen eigen zijn. Wat wil je." Tsjechow klaagt: "Het hele leven verandert langzamerhand in één gedruil. Het bestaan is grauw, gelukkige mensen zie je niet." En: "Van verveling geef ik toe aan rare grillen: het gulden midden hangt me de keel uit." "Ik verveel me. Ik weet niet wat ik met mijn eigen persoon moet doen, ik heb werkelijk geen idee waarmee ik de tijd van de middag tot de nacht moet vullen."

Leopardi dicht tot zichzelf in *A se stesso*: “Bitter en vervelend is het leven, verder niets. De aarde is een modderkluit.” “O, de verveling, de immense verveling! Kent ge iets dan dit leven vervelender?!” verzucht Couperus in *Van en over mijzelf en anderen*. Musil schreef *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*, “letterlijk uit verveling”. Pessoa laat zijn heteroniem Bernardo Soares in *Het boek der rusteloosheid* verzuchten: “Ik dood de tijd, ik dood stiltes, werelden zonder vorm trekken aan me voorbij.” En in een brief aan Armando Cortes-Rodrigues schrijft hij: “Deze laatste maanden heb ik doorgebracht met het doorbrengen van deze laatste maanden. Verder niets, en een muur van weerzin met scherven van woede bovenop.” Cyril Connolly tekent in *Het onrustige graf* op: “Geen meningen, geen ideeën, geen werkelijke kennis van iets, geen idealen, geen inspiratie; een vet, lui, klaaglijk, hebzuchtig, impotent lijk; een prop, een rottende buik op het strand aangespoeld [...] Anderen leven; ik vegeteer.” Graham Greene verhaalt in *Een soort leven* hoe hij zijn levenslange verveling met Russische roulette en riskante reizen trachtte te bestrijden: “de vrees voor hinderlagen heeft mij even goede diensten bewezen in mijn levenslange strijd tegen de verveling als de revolver uit mijn hoekkast.” In *Geboren zijn is ongemak* schrijft Cioran: “Hetzelfde gevoel van er niet bij te horen, van nutteloos spel, waarheen ik ook ga: ik veins interesse voor wat mij zo goed als koud laat, ik dans en spring uit automatisme of barmhartigheid, zonder erbij betrokken te zijn, zonder ooit ergens te zijn. Wat mij trekt is elders en wat elders is, weet ik niet.” En in *Gevierendeeld*: “Een walg, een walg – om er je spraakvermogen en zelfs je verstand bij te verliezen. De grootste prestatie van mijn leven is dat ik nog in leven ben.” “Als kind verveelde ik mij vaak en erg”, schrijft Roland Barthes, “Dat is zo te zien al heel vroeg begonnen, en heeft bij vlagen (...) heel mijn leven geduurd, en is altijd zichtbaar geweest. Het is een panische verveling, die in ontreddering overgaat: zoals ik voel bij colloquia, tijdens conferenties, bij avondjes met vreemden, bij groepsvermaak: overal waar de verveling gezien kan worden. Zou de verveling mijn histerie zijn?” Michel Houellebecq, auteur van *Elementaire Deeltjes* en *Platform* schrijft in “Overleven”: “In het algemeen zult u heen en weer worden geslingerd tussen angst en

verbittering. In beide gevallen is alcohol een steun. [...] Wees niet bang voor geluk. Het bestaat niet.”³⁸

2.3 Een overweging

In de lange, doorwaakte nachten die nu eenmaal bij een verveeld bestaan horen heb ik overwogen *De Taal der Verveelden* te schrijven, in wrange navolging van Roland Barthes die aan de hand van literaire fragmenten *De Taal der Verliefdens* schreef.³⁹ Een weinig originele onderneming wellicht, maar wie uit verveling schrijft heeft niet de behoefte origineel te zijn. Maar dan nog: *De Taal der Verveelden* schrijven, een ‘Boek der Lusteloosheid’, is dat niet verschrikkelijk vervelend, al die fragmenten te verzamelen, te schikken, te herschikken of zelfs te rangschikken; dat kruidenieren met teksten, is dat geen ellendig tijdverdrijf, de poging de verveling met vervelend werk te verdrijven? En waarom de zaken niet meteen resoluut ter hand genomen en een “Encyclopedie van de verve-

38 J.W. Goethe, *Reis naar Italië* (Amsterdam: 1975). p. 161; 235. Vgl. meer uitgebreid: R. Kuhn, *The demon of noontide: Ennui in Western literature* (Princeton: 1976). p. 181v.; Chateaubriand geciteerd in: C.A. Sainte-Beuve, *Chateaubriand, Portraits contemporains* (Parijs: 1846). p. 25; Stendhal, in: R. Kuhn, *The demon of noontide: Ennui in Western literature* (Princeton: 1976). p. 303; G. Büchner, *Werke und Briefe* (Zürich: 1988). p. 267; Flaubert aan Colet (2 december 1846), geciteerd in H. Troyat, *Flaubert* (Baarn: 1989); A. Poesjkin, *Verzamelde werken* (Amsterdam: 1989). Bd. 3, p. 143; A. Tsjechow, *Notities en brieven: Verzamelde werken*, Bd. 7 (Amsterdam: 1956). p. 95, p. 211, p. 424; G. Leopardi, *Zangen* (Baarn: 1991). p. 152; L. Couperus, *Verzamelde Werk*, Bd. 27 (Utrecht/Antwerpen: 1989). p. 81; R. Musil, *Gesammelte Werke* (Reinbeck bei Hamburg: 1978). Bd. 7, p. 954; F. Pessoa, *Het boek der rusteloosheid* (Amsterdam: 1990). fr. 53 en F. Pessoa, *Gedichten* (Amsterdam: 1991). p. 225; C. Connolly, *Het onrustige graf: Een gedachtencyclus* (Amsterdam: 1982). p. 49 en 110; G. Greene, *Een soort leven* (Amsterdam: 1982). p. 139; E.M. Cioran, *Geboren zijn is ongemak* (Amsterdam: 1984). p. 26; E.M. Cioran, *Gevierendeeld* (Amsterdam: 1995). p. 134.; R. Barthes, *Roland Barthes door Roland Barthes* (Nijmegen: 1991). p. 28; M. Houellebecq, *De koude revolutie: Confrontaties en bespiegelingen* (Amsterdam: 2004). p. 124.

39 R. Barthes, *De taal der verliefden* (Amsterdam: 1980). Oorspronkelijk: R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux* (Parijs, 1977). Inmiddels is het in nieuwe vertaling verschenen: R. Barthes, *Uit de taal van een verliefde* (Utrecht, 2002).

ling” geschreven, zoals Flaubert voornemens was een “Encyclopedie van de domheid” te schrijven? Een “Encyclopedie van de verveling”, voorwaar een dubbele triomf van vergeefsheid!

Ten behoeve van de stellingname van deze studie lijkt een impressie van *De Taal der Verveelden* evenwel aantrekkelijk. Hieruit blijkt bijvoorbeeld dat de verveling een meer dan bescheiden rol speelt in de geschiedenis van de westerse cultuur. Daarbij dient zich overigens een probleem aan: bestaat er wel zoiets als *de taal der verveelden*? De verveling is toch zeker geen a-historische constante; het ontevreden *taedium vitae* van de welgestelde Romeinen is niet hetzelfde als de *acedia* die de vertwijfelde gelovigen plaagde in hun kloostercel; en de ironische verveling van Voltaire is toch anders dan de inktzwarte verveling van Leopardi. De verschillende historische bepalingen van verveling: *acedia*, *taedium vitae*, ‘ennui’, ‘Weltschmerz’, het ‘wachten op niets’ etcetera, hebben elk een eigen betekenisveld, die zich slechts met grof interpretatief geweld tot een eenheid laten samensmeden. Daarbij komt, dat in het *Woord Vooraf* tot deze studie een zekere ontwikkeling in de historische gedaanten van de verveling is gesuggereerd, die zou culmineren in de ‘verveelde verveling’ van de twintigste eeuw. Laat nu reeds gezegd zijn, dat een dergelijke interpretatie gewelddadig is, maar daar dien ik onmiddellijk aan toe te voegen, dat *elke* interpretatie gewelddadig is. In het gesprek met de geschiedenis verschijnt deze telkens als de geschiedenis *van* en *voor ons*. Gadamer heeft opgemerkt, dat elke historicus geneigd is zichzelf tot laatste historicus te verklaren.⁴⁰ Ik volsta hier met de opmerking dat het niet zonder reden is dat de nu volgende paragraaf aan de vraag naar de methode vooraf gaat. Beoogd wordt een impressie te geven van een onvoldoende opgemerkt en wellicht zelfs onderdrukt fenomeen in de geschiedenis van de westerse cultuur. Wanneer de lezer aan het eind van dit hoofdstuk verzucht, dat de verveling als motief en fenomeen “inderdaad een rehabilitatie, zo niet een nadere bezinning verdient”, dan is een belangrijke, zij het eerste, stap in de goede richting gedaan.

40 H.-G. Gadamer, “Rhetorik, Hermeneutik, Ideologiekritik”, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, (red.) K.-O. Apel (Frankfurt a.M.: 1971) p. 76.

3. De Taal der Verveelden

3.1 De Grieken: zijn en niet-zijn

In *De Taal der Verveelden* zou een bescheiden maar niettemin opmerkelijke plaats moeten worden ingeruimd voor de Grieken. Er zijn op het eerste gezicht niet veel aanknopingspunten voor een exploratie in de ‘Griekse’ verveling. Zo kenden de Grieken geen afgebakend begrip waarin de toestand van existentiële leegte wordt uitgedrukt. Opmerkelijk is bovendien dat de Grieken de verveling niet als een zonde of kwaad hebben gethematiseerd; zo ontbreekt zij in de opsomming van ondeugden in Aristoteles’ *Nikomachische Ethiek*.⁴¹ Toch hebben de Grieken ons waar het de vraag naar de verveling betreft het een en ander te zeggen.

Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat de Grieken de verveling naar het schaduwrijk hebben verbannen. Eerst in de Hades treffen wij de echte Griekse helden van de verveling: Sisyfos, in zijn oneindig zinloze arbeid, Tantalus, in zijn voortdurend gefrustreerd verlangen en de Danaïden, voor altijd vergeefs water gietend in een bodemloos vat. Het is belangrijk hier te waken voor een voorbarige, christelijke interpretatie van het Griekse hiernamaals. De Hades werd door de Grieken niet als een hemel of een hel opgevat, maar eerder als het prototype van een wezenloos bestaan, als een half-bestaan, een “to be and not to be”. Dit verklaart Achilles’ verzekering, “liever dagloner te zijn op het veld van een arme meester, dan koning over alle schimmen in het dodenrijk”.⁴²

Bij Plato weerklinkt overigens een meer positieve waardering van herhaling en eentonigheid. In de *Gorgias* verdedigt Socrates zich tegen het verwijt dat hij zichzelf voortdurend herhaalt.⁴³ De herhaling is onvermijdelijk, wil men zichzelf niet tegenspreken. En in de *Timaeus* weerklinkt een meer fundamentele apologie: de

41 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Chr. Pannier & Jean Verhaege, Groningen: 1999).

42 Homeros, *Ilias & Odyssee* (Amsterdam: 1986). xi, 488v.

43 Plato, *Gorgias*, *Verzameld werk*, dl. 1 (Antwerpen/Baarn: 1980). 428 ab; 491 b.

herhaling correspondeert met de eeuwige orde der dingen en begunstigt in zekere zin de indachtigheid daarvan.⁴⁴

Van groot belang voor latere gedachten over verveling zijn Aristoteles' opmerkingen over melancholie. "Waardoor komt het", vraagt hij in *Problemata physica*, "dat allen die uitzonderlijk zijn geweest in de wijsbegeerte of de politiek of de literatuur of de kunsten melancholici blijken te zijn?"⁴⁵ Als een van de eersten heeft Aristoteles de eigenaardige relatie onderkend tussen melancholie en creatieve prestaties, waarop in het volgende hoofdstuk nog zal worden ingegaan.

3.2 De Romeinen: *taedium vitae* – onrust en ontevredenheid

Veel voorspellend is de onrustige, ontevreden verveling, het *taedium vitae*, de 'afkeer van het bestaan' en de *infelix inertia*, de 'ongelukkige traagheid', waarmee de welvarende Romein zo vertrouwd was. "Wanneer ik in Rome ben, wil ik naar Tibur; en eenmaal in Tibur wil ik naar Rome", klaagt Horatius.⁴⁶ *Omnia fui, nihil expe-dit*: "Ik ben al het mogelijke geweest, niets vermocht mij te boeien", verzucht keizer Severus.⁴⁷

Onrust tekent de Romeinse verveling. Het is op het eerste gezicht opmerkelijk dat de Romeinen de arbeid (*negotium*) als de ontkenning van de rust (*otium*) hebben bepaald. *Otium* is echter een dubbelzinnig begrip, dat behalve 'rust' ook 'ledigheid' betekent (vgl. het latere "ledigheid is des duivels oorkussen"), waardoor *negotium* ook als engagement kan worden opgevat. *Otium* kan dus zowel een deugd als een ondeugd aanduiden; rust, maar ook de onmacht tot werkelijke deelname aan het leven.

Deze onmacht wordt uitvoerig geanalyseerd in Seneca's *Vragen en Antwoorden*. Seneca buigt zich hier over de raadselachtige

44 Plato, *Timaeus*, *Verzameld werk*, dl. 5 (Antwerpen/Baarn: 1980). 47 b-c.

45 Vgl. Aristoteles, *Over melancholie* (Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ph. van der Eijk, Groningen: 2001). xxx, i.

46 Horatius, *Epistulae*. I, viii, 12; geciteerd in R. Kuhn, *The demon of noontide: Ennui in Western literature* (Princeton: 1976). p. 27.

47 Geciteerd in F. Pessoa, *Het boek der rusteloosheid* (Amsterdam: 1990). p. 335.

ziekte van zijn vriend Serenus, die hem gevraagd heeft de hem plagende “ontevredenheid zonder aanwijsbare oorzaak” te onderzoeken en aan te geven “van welke aard deze zwakheid is in een geest die naar weerskanten aarzelt en zich noch tot het goede vastbera-den wendt, noch tot het kwade.”⁴⁸ “Ik word niet gehinderd door een storm, maar door zeeziekte”, licht Serenus toe (idem, IX, i, 18). Seneca beschouwt de ziekte van zijn vriend niet als een uitzonderlijke kwaal van een uitzonderlijk mens, maar als een algemeen verschijnsel: “Allemaal verkeren ze in dezelfde situatie, zij die last hebben van wispelturigheid, verveling en voortdurende veranderingen van hun plannen, zij die altijd vinden dat wat ze juist de rug hebben toegekeerd eigenlijk beter is, en zij die slap en onverschillig zijn” (idem, IX, ii, 6). En hij licht toe: “Hier komt de verveling vandaan, die afkeer van zichzelf: de mens merkt tot zijn weezin dat hij aan zichzelf is overgelaten” (idem, IX, ii, 10):

De ene reis wordt ondernomen na de andere en het ene schouwspel wisselt het andere af. Zoals Lucretius zegt: ‘Ieder ontvlucht zo voortdurend zichzelf’ (idem, X, ii, 14).

Dat heeft al menigeen in de dood gedreven: omdat zij door telkens hun plannen te veranderen op hetzelfde punt uitkwamen en geen ruimte meer hadden gelaten voor verrassingen, begon het leven en de wereld zelf hen te vervelen en kwam bij hen de vraag van de voze verwendheid op: Hoe lang nog hetzelfde? (idem, IX, ii, 15.).

Het allerellendigste is, geen deel meer uit te maken van de levensden al voordat je dood bent (idem IX, v, 5).

De remedie tegen deze afkeer van het bestaan ligt volgens Seneca in stoïcijnse deugden als onthechting en matigheid. Elke inspanning moet ergens op betrekking hebben en op een bepaald doel gericht zijn (idem, IX, xii, 5). Geboden is “een waakzame en voortdurende zorg die de wankel geest omgeeft” (idem, IX, xvii, 12). Het is echter de vraag of deze adviezen de Romeinse verveelden

⁴⁸ Seneca, *Vragen en antwoorden*, Boek 9, 1 (Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Cornelis Verhoeven, Baarn: 1983).

vermochten te overtuigen. Zo verhaalt Plutarchus van de vorst Pyrrhus, die na elke overwinning door een ondraaglijke verveling werd overvallen, die hij alleen met nieuwe veldtochten vermocht te bestrijden. Hier ligt de eigenlijke betekenis van de uitdrukking ‘Pyrrhus-overwinning’.

In *Het leven van Pyrrhus* beschrijft Plutarchus een gesprek tussen Pyrrhus en zijn raadsheer Cineas. De laatste stelt hem, terugblikkend op een lange reeks van veldslagen, bij het voornemen Italië binnen te vallen de gewetensvraag waarom Pyrrhus niet met zijn aanzienlijke macht en welvaart genoeg neemt en afziet van verdere strijd en bloedvergieten. Wacht er na de val van Rome niet opnieuw de verveling? “Dan zullen we heel Italië aan onze voeten brengen”, antwoordt Pyrrhus. En op de vraag wat er na Italië wacht, antwoordt de vorst: “Sicilië”. En daarna? “Carthago, Afrika”. Wanneer Cineas vraagt wat Pyrrhus wacht wanneer de hele wereld is veroverd blijft de vorst het antwoord schuldig en ontsteekt in een woede die alleen vorsten zich nu eenmaal kunnen veroorloven.⁴⁹ Kierkegaard suggereert in dit verband, dat Nero Rome uit verveling in brand liet steken.⁵⁰

3.3 *Christendom: acedia – schuldige traagheid*

In *De Taal der Verveelden* zou een prominente plaats moeten worden vrijgemaakt voor het christendom, dat vanaf het vroegste begin een grimmige strijd tegen de verveling heeft gevoerd. Een lang verhaal begint bij de geheel aan het geloof gewijde heremieten, die in de eerste eeuwen van onze jaartelling teruggetrokken leefden in de woestijn, waar zij, verzwakt door ascese, worstelden met de ‘demon van het middaguur’ – “het verderf dat op de middag verwoest” (*Psalmen* 91; 5-6). Tijdens het schaduwloze middaguur wordt de gelovige geplaagd door *acedia*. Dit begrip, dat wel ver-

49 A.B. Nederhof, *Plutarchus' leven van Pyrrhus* (Amsterdam: 1940). Vgl. ook: R. Kuhn, *The demon of noontide: Ennui in Western literature* (Princeton: 1976). p. 23-24.

50 Vgl. S. Kierkegaard, *Of/Of* (Amsterdam: 2000). p. 310.

taald wordt met ‘schuldige traagheid’, duidt op een complex van gevoelens reikend van een slaperige ledigheid tot een bittere weerzin tegen het aan God gewijde bestaan. Na de heremieten waren het de monniken die door verveling werden geplaagd en de *horror loci* van hun eenzame, slechts aan God gewijde cel ontvluchten, strijdend tegen het complex van *siccitas*, ‘uitdroging van de ziel’, *tristitia*, ‘droefheid’; *desidia*, de ‘verlamming van de wil’; *pigritia*, ‘luiheid’ en *acedia*.

Teruggrijpend op de brieven en spreken van de heilige Antonius en de waarschuwingen van Evagrius tegen de ‘daemon qui etiam meridianus vocatur’ – de demon van het middaguur – bindt Cassianus in de vijfde eeuw de strijd aan met *acedia*, de achtste, en zoals uit Cassianus’ uitvoerige bespreking blijkt, opmerkelijk krachtig veroordeelde hoofdzonde, die zowel de rondtrekkende als de solitair levende gelovige bedreigt en hem “vreugdeloos en afkerig” maakt.⁵¹ In zijn Gesprekken laat Cassianus een geestelijke, Daniel, verzuchten:

We worden overweldigd door weerzin en droefheid, waarvoor we geen aanleiding kunnen vinden. De bron van elke mystieke ervaring is uitgedroogd [...] De stroom van gedachten raakt verloren. Zij wordt onevenwichtig en verward [...] We klagen, we trachten onze ziel te herinneren aan zijn werkelijke doel. Maar tevergeefs. Dorheid van de ziel! En noch het verlangen naar de hemel, noch de vrees voor de hel kunnen onze lethargie doorbreken.⁵²

Een eeuw later brengt Benedictus de verschillende strategieën tegen verveling krachtig samen in het adagium *ora et labora*: “bid en werk”. Met vaste hand stelt Benedictus strakke dagroosters voor de monniken op, waarin het praktische en het beschouwelijke leven elkaar afwisselen. Dat de *acedia* een voortdurend punt van zorg was in het leven van de gelovigen blijkt uit de overwegingen die Thomas van Aquino zeven eeuwen later in de *Summa Theologiae* aan het fenomeen wijdde. Thomas bezint zich op de vraag of *acedia*, het verzaken van de liefde tot God, nu een zonde, een

51 J. Cassianus, *Instellingen: Leven en streven van monniken* (Brugge: 1984).

52 J. Cassianus, *Gesprekken*, 4, 2 (Bilthoven: 1968).

hoofdondeugd, een bijzondere ondeugd of een hoofdzonde is. Hieruit blijkt wel, dat het fenomeen zich op vele wijzen en met wisselende ernst manifesteerde.⁵³

Minder gehinderd door scholastieke scherpslijperij heeft Dante in de *Divina Commedia* een indringend beeld geschetst van het noodlot dat de verveelden wacht. Het eerste deel van de *Commedia*, de ‘Inferno’, is gewijd aan Dantes barre tocht door de hel. Aan het begin van de afdaling treffen Dante en zijn gids Vergilius in het voorhof, in de ‘vestibule’ van de hel, “de rampzaligen die nooit levend waren”, omdat zij goed noch kwaad deden. Over deze ‘lamledige zielen’ zegt Vergilius:

Dit ellendig bestaan
Lijden de akelige zielen van hen,
Die leefden zonder schande en zonder lof.
[...]

Dezen hebben geen hoop op de dood
En hun blinde leven is zo verachtelijk,
Dat ze afgunstig zijn van elk ander lot

Herinnering aan hen laat de wereld niet bestaan;
Erbarming en gerechtigheid veracht ze:
Laten we niet van hen spreken, maar zie en ga voorbij.⁵⁴

53 Vgl. voor een uitvoerige analyse: L.A.M. van de Camp, *De kracht van de leegte: Het verschijnsel verval in een spiritueel cultuurhistorisch en filosofisch perspectief* (Nijmegen: 1992). p. 69 v.

54 Dante, *Divina Commedia I "Inferno"* (Haarlem: 1955). Canto III, regel 34-51. In *Lijdenslust* schrijft Möring: “Dante schept in zijn Inferno een speciaal plekje voor wat hij de lauw-warmen noemt, de onverschilligen, zij die bij leven niet geïnteresseerd waren in de wereld om hen heen, nooit partij kozen, nimmer in vuur en vlam. Het zijn de zielen van hen die enthousiasme ontbeerden in de letterlijke Griekse zin van het woord. Het is niet zozeer wat deze mensen fout hebben gedaan, maar dat ze niets deden. Het ontbrak hun aan passie, ze sloten hun ziel voor driften en aandriften. Dante, die zelfs voor de grootste schurken in zijn Inferno iets van meededogen, begrip en zeker compassie kan opbrengen, heeft voor de lauw-warmen niets dan verachting. Beter iets gedaan en gruwelijk gefaald, met alle verschrikkelijke consequenties van dien, dan niets ondernomen en alle risico’s, en dus het leven zelf, vermeden, lijkt hij te

Deze ‘besluitelozen’ zijn zowel door de hemel als door de hel verworpen. Voor eeuwig draven zij achter een ronddraaiend vaandel aan, gekweld door vliegen en wespen. Hun gelaat is besproeid met bloed, dat – gemengd met hun tranen – aan hun voeten door wormen wordt opgezogen. In de vijfde ring van de hel treft Dante degenen die zich aan een nog grimmiger verzaking schuldig hebben gemaakt. Hier verblijven degenen die zich moedwillig aan *acedia* hebben overgegeven:

Vastgezet in de modder zeggen ze: “Nijdig waren we;
In de zoete lucht, die vrolijk is van zon,
Dragend in ons trage, luie rook;
Nu liggen we bedroefd in de zwarte modder” (idem, Canto VII,
121-124).

Vanwege hun bewuste, ‘daadwerkelijke’ *acedia*, dat wil zeggen: het zich moedwillig en met nijdige ontevredenheid en boosheid afkeren van de schoonheid van de schepping verblijven deze elendigen voor altijd stikkend, gorgelend in een walgelijke modderpoel.

3.4 Renaissance: de centripetale beweging van het denken

In de Renaissance verschuift het accent in de keuze tussen een aan God gewijd bestaan en een overgave aan de wereld. *Acedia* verschijnt hier eerder als een kwaal dan als zonde. In *Het Geheim; mijn in stilte uitgevochten innerlijke conflict* uit 1342 schetst Petrarca een fictieve dialoog tussen Augustinus en ‘Francesco’, waarbij de lezer zich niet aan de indruk kan onttrekken dat (Francesco) Petrarca hier een gesprek tussen zichzelf en zijn ‘betere’, dat wil zeggen: gelovige alter ego voert. Petrarca’s broer Gherardo was

zeggen. Vergilius is het met hem eens. “Laten we niet over hen spreken, kijk en loop door.” M. Möring, *Lijdenslust* (Rotterdam: 2006). p. 66. Vgl. ook: *Openbaringen* 3: 15-16: “Ik weet wat u doet, hoe u niet koud bent of warm. Was u maar koud of warm! Maar nu u lauw bent in plaats van warm of koud, zal ik u uitspuwen.”

monnik geworden, een keuze die Petrarca zelf niet kon maken. Petrarca koos voor de wereld: “Geen gebrek en geen overvloed hebben, andermans heer noch knecht zijn. Ziedaar mijn levensdoel”, legt Francesco voor.⁵⁵ Waarop Augustinus repliceert: “Welke rijkdom is groter dan ‘geen gebrek hebben’? Welke macht is groter dan ‘niemands knecht zijn’? Jij vindt koningen en heersers der aarde schatrijk, maar in werkelijkheid hebben zij aan talloos veel dingen gebrek. [...] Houdt vanaf nu op het onmogelijke te hopen, wees tevreden met je menselijk lot en leer om te gaan met overvloed en gebrek, met onafhankelijkheid en dienstbaarheid” (idem 73). Deze wijze woorden mogen niet baten. Francesco lijdt aan een uitgedoofde wilskracht:

Ik betreur mijn streven tot nu toe; ik wil ernaar streven niets na te streven. Maar ik word meegesleept door mijn slechte gewoonten en ik voel in mijn binnenste steeds iets wat onvervuld blijft (idem, 73). Ik betreur het dat ik niet ben geboren zonder gevoel. Ik zou liever een bewegingsloze steen zijn dan opgejaagd te worden door al die lichamelijke prikkels (idem, 76).

Waarop Augustinus opmerkt:

Je bent slachtoffer van een verschrikkelijke uitdroging van de ziel, wat de ouden *aegritudo* noemden en de modernen *acedia* (idem, 80).

En Francesco – die alleen al ‘huivert’ bij de naam van de kwaal – geeft toe:

Bij deze somberheid is alles deprimerend, ellendig en angstwekkend. Altijd staat de weg naar vertwijfeling open en is alles aanwezig wat ongelukkige zielen tot zelfmoord drijft. [...] Deze kwaal overvalt mij soms zo hevig, dat ze me hele dagen en nachten in haar greep houdt. In zo’n periode heb ik niet het gevoel dat ik een levend wezen ben dat het daglicht ziet, maar eerder dat ik de duisternis van de hel en de bitterheid van de dood ervaar. (idem, 80).

55 F. Petrarca, *De top van de Ventoux. Het geheim. Godgewijde ledigheid* (Baarn: 1990). p. 72.

Alles drukt op me en daarom kan ik niet anders dan intens treurig zijn. En daar komen mijn haat en mijn minachting voor het menselijk bedrijf nog bij (idem, 82).

Een zekere secularisatie van de verveling valt op: het is niet zozeer een verstoorde relatie met God, geen onverschilligheid aangaande het geloof, maar een indifferentie omtrent de wereld en de dingen, waardoor Francesco's kwaal een vroege gedaante van 'Weltschmerz' kan worden genoemd. Ook Augustinus is deze mening toegedaan, wanneer hij zegt dat Francesco "lijdt aan de wereld" (idem, 82). Hij vergelijkt Francesco met iemand die geboeid is met gouden ketens; enerzijds wil hij van de ketens worden verlost, anderzijds wil hij het goud niet missen (idem, 95).

Bij Petrarca treedt een eigenaardig, 'nieuw' aspect van de verveling aan het licht: de ontgoocheling die tewegg wordt gebracht door een voortdurende, intensieve gerichtheid op de wereld en het eigen ik. Hierdoor ontstaat een eigenaardige verlatenheid: een 'monisme zonder inhoud', een centripetaal proces dat de ziel uitdroogt en de mens afscheidt van zowel God als de wereld. Anderhalve eeuw later verbeeldde Albrecht Dürer dit droeve lot in de lithografie *Melancholia I*. Temidden van wetenschappelijke instrumenten en omringd door boeken zit een engel, de enorme vleugels rusten werkeloos op zijn rug. Voor hem ligt een onbeschreven vel papier, zijn hand heeft een pen omklemd, maar hij staart slechts doelloos voor zich uit. De hele wereld staat hem ter beschikking, maar die ter beschikking staande wereld vervult niet. Pessoa schrijft in *Het boek der rusteloosheid*:

Er bestaat een moeheid van het abstracte intellect die de vreselijkste aller moeheden is. Ze is niet zwaar zoals moeheid van het lichaam, noch verontrustend zoals moeheid door emotie. Het is de last van het besef van de wereld, een niet kunnen ademen met de ziel.⁵⁶

⁵⁶ F. Pessoa, *Het boek der rusteloosheid* (Amsterdam: 1990). p. 233.

3.5 *De ellende van het koningschap*

Wanneer de welvaart zich in de loop van de 16e en 17e eeuw stevig vestigt aan de hoven van West-Europa, ontstaat een literaire traditie rond een ogenschijnlijk bizar probleem: de ontevredenheid van het koningschap, de raadselachtige samenhang tussen welstand, macht, verveling en ongeluk. In de toneelstukken van Shakespeare weerklinkt de ontluistering van de ongelukkige monarch: Richard de Derde (dan nog Graaf van Gloucester) klaagt: “Ik ken voor mij geen enkel lustig tijdverdrijf. Dan ’t staren op mijn eigen schaduw in de zon.” En nadat hij letterlijk uit verveling een reeks moorden heeft gepleegd, die hem naar de troon hebben gevoerd, verzucht hij: “Ik heb niet de opgewekte geest, noch de blijde moed, die ik placht te hebben.”⁵⁷

“Geloof me, ik ben door en door moe”, klaagt Prins Hal, in *Henry IV*, waarop Poincils antwoordt: “Is het zo ver met u? Ik heb altijd gedacht, dat moeheid iemand van zo hogen bloede niet aan zou durven.”⁵⁸ Zelfs het koningschap als begerenswaardig existentieel hoogtepunt biedt geen voldoening: “Nòch ik, nòch enig mens, die eenmaal mens is, Is nooit bevredigd, tot die vrede komt, Dat hij een niets is”, verzucht Richard de Tweede.⁵⁹

“Uit, korte kaars, uit, uit!”, schreeuwt Macbeth, “Een schim, die waart, is ’t leven; een arm speler, Die op ’t toneel zijn uurtje praalt en raast, En dan verstomt, verdwijnt; het is een sprookje, Verteld, vol galm en drift, door een onnooz’le, Gansch zonder zin.”⁶⁰ En Hamlet verzucht in ontluistering:

57 “Richard de Derde”, I, i, in W. Shakespeare, *De complete werken van William Shakespeare* (Vertaling L.A.J. Burgersdijk, Leiden: 1944), 2 delen. Oorspronkelijk citaat: “‘I have no delight to pass away the time, Unless to see my shadow in the sun’”; V, iii: “I have not that alacrity of spirit, Nor cheer of mind, that I was wont to have”.

58 “Henry de Vierde” (II), II, ii, in Ibid. Oorspronkelijk citaat: “Before God, I am exceedingly weary.” En Poincils repliek: “Is it come to that? I had thought weariness durst not have attached one of so high blood.”

59 “Richard de Tweede”, V, v, in Ibid. Oorspronkelijk citaat “Nor I nor any man that but man is, with nothing shall be pleased, Till he be eas’d with being nothing”.

60 “Macbeth”, V, v, in Ibid. Oorspronkelijk citaat: “Out, out, brief Candle! Life’s

Ik heb de laatste tijd, – maar waardoor, weet ik zelf niet, – al mijn opgeruimdheid verloren, al mijn gewone bezigheden laten varen; en mijn stemming is werkelijk zo zwaarmoedig, dat dit schoon samenstel, de aarde, mij voorkomt als een kale klip, dit heerlijk luchtgewelf, dit grootse, uitgestrekte uitspansel, dit statig rijzende dak met gouden vuurvonken ingelegd, ziet, mij niets anders toeschijnt dan een onzuivere en verpeste opeenhoping van dampen. Welk een meesterwerk is de mens! hoe edel door de rede! hoe oneindig rijk in vermogens! in vorm en beweging, hoe verwonderlijk en vol uitdrukking! in houding, hoe gelijk een engel! in begrip, hoe gelijk een god! het hoogste sieraad der wereld! Het voortreffelijkst van al wat leeft! En toch, wat is mij die edelste geur der stof? Ik, ik vind geen genot, nòch in de man, nòch ook in de vrouw.⁶¹

Ook Pascal heeft de eigenaardige ellende van het koningschap aan de orde gesteld. “De mooiste van alle functies in de wereld”, zo legt hij voor, “is toch die van de koning”.⁶² Maar meer dan wie ook lijdt de vorst onder de discrepantie tussen zijn aardse voortreffelijkheid en een innerlijk gevoelde leegte. Het koningschap maakt niet gelukkig en het besef koning te zijn vermag niet het besef te verdoven een ongelukkig mens te zijn. Daarom vreest de vorst rust en stilte, waarin hij de betrekkelijkheid van zijn bestaan gewaar wordt:

but a walking shadow, a poor player, That struts and frets his hour upon the stage, And then is heard no more; it is a tale Told by an idiot, full of sound and fury, Signifying nothing” (V, v).

61 “Hamlet”, II, ii, in *Ibid.* Oorspronkelijk citaat: “I have of late – but wherefore I know not, – lost all my mirth, forgone all custom of exercises; and indeed it goes so heavily with my disposition that this goodly frame, the earth, seems to me a sterile promontory; this most excellent canopy, the air, look you, this brave o’erhanging firmament, this majestical roof fretted with golden fire, why, it appears no other thing to me but a foul and pestilent congregation of vapours. What a piece of work is man! How noble in reason! how infinite in faculty! in form, in moving, how express and admirable! in action how like an angel! in apprehension how like a god! the beauty of the world! the paragon of animals! And yet, to me, what is this quintessence of dust? Man delights not me, no, nor woman neither.”

62 B. Pascal, *Pensées* (Parijs: 1972). Fragment 139. In het nu volgende wordt telkens naar deze uitgave verwezen. Wel is hier en daar gebruik gemaakt van de vertaling van F. de Graaff, die een nogal eigenzinnige nummering hanteert. B. Pascal, *Gedachten* (Amsterdam: 1997).

In de omgeving van koninklijke personages bevindt zich altijd een groot aantal mensen die er op toezien dat er na de staatszaken verstrooiing is, en die voortdurend nagaan wanneer hij vrij heeft, om voor spel en vermaak te zorgen, zodat er nooit een leegte ontstaat. De koning wordt omringd door mensen, die er met een verbazingwekkende nauwgezetheid op toezien dat de koning niet alleen is en niet in staat over zichzelf na te denken, in de wetenschap dat hij als hij daarover nadenkt ongelukkig zal zijn, al is hij honderdmaal koning (Fr. 139).

De verveling is voor Pascal 'de ellende van de mens zonder God'. Het aards bestaan kan volgens Pascal niet vervullen en juist de 'voortreffelijke ellende' van de vorst bevestigt dit. Maar ook voor de minder bedeelden is de verveling een antropologische constante:

Toestand van de mens: onbestendigheid, verveling, onrust (Fr. 127).

Zo gaat het hele leven voorbij. We streven naar een rustig leven door te strijden tegen het een of ander dat dit in de weg staat, en als we het uit de weg geruimd hebben wordt de rust ondraaglijk door de verveling die zij veroorzaakt (Fr. 139).

Want:

Niets is zo onverdraaglijk voor de mens als in volledige rust te zijn, zonder hartstochten, zonder werk, zonder verstrooiing, zonder inspanning. Dan voelt hij zijn nietigheid, zijn verlatenheid, zijn ontoereikendheid, zijn afhankelijkheid, zijn onmacht, zijn leegheid. Aanstands stijgt uit het diepst van zijn ziel de verveling op, de somberheid, de droefgeestigheid, het verdriet, de spijt, de wanhoop (Fr. 131).

Met grote scherpzinnigheid beschrijft Pascal de vele technieken van verstrooiing ('divertissement') waarmee de mens het besef van zijn nietigheid en eindigheid tracht te ontlopen of te verdoven. Maar hij vat samen:

Zonder alle bezigheden afzonderlijk na te gaan is het voldoende ze samen te vatten in één woord: verstrooiing (Fr. 137).

Want:

De mens verveelt zich zelfs zonder enige aanleiding tot verveling, alleen al door zijn natuurlijke aanleg, en tegelijk is hij zo lichtzinnig dat, ook al heeft hij duizend werkelijke redenen tot verveling, de minste kleinigheid, bijvoorbeeld een biljart en een bal om te stoten, voldoende is om hem af te leiden (Fr. 139).

Het zal niet verbazen, dat Pascal in dit verband verwijst naar de genoemde vorst en veldheer Pyrrhus, die het advies de rust boven de oorlog te verkiezen, woedend in de wind sloeg (Fr. 139).

3.6 *Spleen en melancholie*

Een voortgaande secularisatie van de verveling tekent de 17e en de 18e eeuw. In Shakespeare's *As you like it* krijgt dit bijvoorbeeld gestalte in 'gentleman Jacques'. Jacques, een zelfs voor de plot van het toneelstuk volstrekt overbodige figuur, is een indolente zeurpiet die in alles het onvolmaakte zoekt en onvermoeibaar zijn eigen ongenoegen en ontgoocheling uitspreekt, zoals in de beroemde verzuchting: "Heel de wereld is toneel; En mannen, vrouwen, allen, enkel spelers." Het leven voert slechts naar een "tweede kindsheid, suffen en vergeten, Gezicht en tanden, smaak en alles kwijt."⁶³

Als 'handboek' van deze gesecculariseerde verveling kan Robert Burtons *The anatomy of melancholy* worden genoemd, dat in gestaag uitdijende edities verscheen tussen 1621 en 1638, dus ruim voor Pascals *Pensées*. Burton, die in de Inleiding bekend niet zo zeer over, maar vooral vanwege de melancholie te schrijven – "I write of melancholy, by being busy to avoid melancholy" verzekert hij zijn lezers,⁶⁴ – biedt een uitvoerige bespreking van de 'Eliza-

63 "Elk wat wils, II, vii, in W. Shakespeare, *De complete werken van William Shakespeare* (Vertaling L.A.J. Burgersdijk, Leiden: 1944). Oorspronkelijk citaat: "All the world's a stage, and all the men and women merely players" [...] "Last scene of all, Is second childishness and mere oblivion, Sans teeth, sans eyes, sans taste, sans everything."

64 R. Burton, *The anatomy of melancholy* (New York: 2001). p. 20.

bethan Malady' die hem en zijn tijdgenoten plaagt.⁶⁵ In een overweldigende reeks citaten – “No news here; that which I have is stolen from others” (idem, 22) – belicht hij hoe de melancholie “door zwarte dampen die als rook in een schoorsteen naar de hersenen opstijgen, de geest uitdroogt, de fantasie blokkeert en droefheid, dofheid en zwaarmoedigheid veroorzaakt, naast gevoelens van wanhoop, waardoor goede, wijze, eerlijke en fatsoenlijke mensen dingen zeggen en doen die hen niet passen” (idem, 412).

De meer dan 1000 pagina's beslaande *Anatomy* is een lappen-deken van citaten en anekdotes, die zowel auteur als lezer aange-naam verstrooien. Zo vergast Burton zijn lezers op een soort 'Lom-broso'-theorie van de verveling: de verveelde mens heeft zware wenkbrauwen, stottert licht, wordt vroegtijdig kaal, heeft zwarte vlekken op de nagels, transpireert bovenmatig, grinnikt en weert zich met mimische gebaren (idem, 206v.). Opmerkelijk zijn ook de diverse therapeutische adviezen die Burton aandraagt. Een belangrijke oorzaak van melancholie en verveling zou gelegen zijn in een zittend bestaan. In de “Digression of the Misery of Scholars” – Uitwijding over de ellende der geleerden – wijst hij er op, dat studie de geest afstompt en zo melancholie produceert (idem, 302v.). Burton, die zelf beroepshalve veel zat, begaf zich daarom regelmatig naar de haven teneinde in de lach te schieten om de grove grappen van de bootslieden. Naar oud gebruik sloeg hij zich daarbij op de dijen, waardoor zijn gal in beweging kwam. De therapie die Burton voorstelt, spitst zich overigens in verschillende richtingen toe. Allereerst is daar een strak dieet: geen vlees, geen gevogelte en geen zuivel; men hoede zich bovendien voor komkommer, meloen, kool, uien, knoflook, wortelen, radijs, erwten en bonen. Ook rode wijn, cider, bier, vruchten, taart en koekjes worden ontraden, want ook deze veroorzaken zwartgalligheid (idem, 216v.). Aangeraden wordt een dieet opgebouwd rond appels, roze-marijn, goudsbloem, andijvie en tabak. Regelmatig purgeren is altijd goed (idem, 413). Ledigheid en dadenloosheid – “the appendix

65 Vgl. Voor een uitgebreide schets van dit fenomeen: L. Babb, *The Elizabethan malady: A study of melancholia in English literature from 1580 to 1642* (East Lansing, Michigan: 1951).

to nobility” – bieden een enkele reis tot melancholie, en moeten met oefeningen worden bestreden (idem, 24iv.). Een andere therapie tegen de melancholie is het geloof (die overigens ook tot melancholie aanleiding kan geven), maar anders dan bij Pascal ziet Burton hierin niet de ultieme remedie. Indien bidden geen verlichting verschaft, dient men zich te vervoegen bij een arts en moet men een leven van matigheid beproeven. Wanneer zelfs dat niet helpt, is er altijd nog de mogelijkheid afleiding te zoeken in gezelschap, muziek en filosofie.

3.7 *Candide en de keerzijde van de Verlichting*

Ook aan de Verlichting is de verveling niet voorbij gegaan, haar optimisme inzake een betere, op verstand en rede gebaseerde ordening van de wereld ten spijt. In *Candide of het optimisme* (1759) beschrijft Voltaire de omzwervingen van Candide en zijn metgezellen, op zoek naar ‘de best mogelijke aller werelden’. Dit idioom verraaft al dat Voltaire in de *Candide* ten strijde trekt tegen Leibniz, in de tekst figurerend als ‘doctor Pangloss’, die ‘metafysico-theologocosmo-goedgelovigologie’ doceert, een doctrine waarmee alles, zelfs de grootste verschrikkingen rationeel worden verzoend. “Het is een feit”, zo doceert Pangloss, “dat de dingen niet anders kunnen zijn dan zij zijn, want daar alles gemaakt is met een doel, is alles noodzakelijkerwijs gemaakt voor het beste doel. Merk op dat de neuzen zijn geschapen om brillen te dragen; wij dragen dan ook een bril. De benen zijn klaarblijkelijk bestemd om geschoeid te worden; en wij hebben dan ook schoenen aan.”⁶⁶ Wanneer Pangloss onder het mes van een kwakzalver een oog en een oor verliest verzekert de halfdove eenogige geleerde, dat dit volledig in orde is: “de individuele tegenspoeden vormen het algemeen welzijn, zodat hoe meer individuele ongelukken er zijn, hoe beter alles is” (idem, 19). Ook de aardbeving die driekwart van Lissabon had verwoest brengt hem niet van zijn stuk: “Dit alles is de best denkbare toedracht; want zo er een vulkaan in Lissabon is, heeft

66 Voltaire, *Candide of het optimisme* (Amsterdam: 1956). p. 8.

hij niet elders kunnen zijn; want het is onmogelijk, dat de dingen niet zijn waar ze zijn; want alles is goed zoals het is" (idem, 22).

Candide ervaart evenwel, na schipbreuk te hebben geleden en te zijn afgeranseld in een auto-da-fé, dat Pangloss' metafysica met de werkelijkheid weinig heeft uit te staan; hetgeen ook Pangloss zelf ervaart, die 'ofschoon in strijd met de gewoonte' (van de metafysica) wordt opgehangen. Na een lange reis vol ontberingen en ontmoetingen met lieden die de meest afgrijselijke martelingen en ellende hebben doorstaan, komen Candide en zijn reisgenoten aan in 'El Dorado', waar de kinderen, 'gekleed in flardig goudbrokaat', knikkeren met smaragden en robijnen, en waar de meest eenvoudige woningen toch in elk geval voorzien zijn van een zilveren deur en gouden lambrizing. Overvloedige maaltijden worden aangeboden, twintig schone maagden helpen Candide wanneer hij een bad neemt; en toch worden de reizigers door onrust bevangen en willen zij terugkeren naar Europa, echter niet zonder passende schatten mee te nemen. Daarop volgen lange reizen, waarbij door roof en domheid een groot deel van hun kapitaal ver gaat en zij in Constantinopel warempel de oude Pangloss treffen die de ophanging heeft overleefd en als slaaf zijn dagen slijt. Welvoorzien van de resterende rijkdommen verblijven Candide en zijn metgezellen op een landgoed, waar zij worden bevangen door een uitzichtloze verveling, die Cunegonda doet verzuchten:

Ik wou wel eens weten, wat erger is: honderd maal door negerpi-raten te worden verkracht, een bil afgesneden te worden, stoks-la-gen te ontvangen van de Bulgaren, in een auto-da-fé ge-eseld en opgehangen te worden, op de snijtafel te belanden, op de galeien te roeien, kortom, alle ellende die wij allen beleefd hebben te doorstaan – of wel hier de hele dag te blijven nietsdoen (idem, 131).

Daarop antwoordt Martijn, dat de mens geboren is om te leven in de stuiptrekkingen van de onrust of in de doodsslaap van de ver-veling. Hetgeen aanleiding geeft tot de slotsom:

Laten wij werken zonder te redeneren, dat is het enige middel om het leven draaglijk te maken (idem, 135).

Dat Voltaire's *Candide* geen vreemde eend is in de Verlichtingsbijt, blijkt wel uit de *Encyclopédie* waarin Diderot en d'Alembert onder het lemma 'ennui' schrijven:

De verveling is de gevaarlijkste vijand van ons bestaan, en de graf-tombe van alle hartstochten. [...] Zij berooft van het geluk en de hoop op een betere toestand. [...] De verveling is een zo uitzonderlijk kwaad, en zo wreed, dat de mens de meest onaangename dingen onderneemt, alleen om zich te verlossen van de martelende verveling.⁶⁷

Oorzaak van de verveling is volgens de auteurs een gemoed dat onvoldoende is aangedaan, onvoldoende bewogen is. Instemmend citeren zij La Bruyère, die meende dat de verveling door luiheid in de wereld is gekomen. Daarop raden zij naar oud gebruik de arbeid aan als het beste medicijn, "zowel voor de machtige vorst als voor de arme landarbeider". De Verlichting kent overigens ook een ander medicijn: de esthetisering en ironisering van de verveling. Buffon noemt de verveling "die pijnlijke tiran van al degenen die denken, en waartegen wijsheid minder helpt dan gekkigheid."⁶⁸ Chamfort schrijft in *Wennen aan de hel*:

Iemand vroeg aan Madame de Rochefort of zij graag de toekomst zou willen kennen. 'Nee', zei ze, 'die lijkt me teveel op het verleden.'

En grimmiger:

De hoop is niets meer dan een kwakzalver die ons onophoudelijk bedriegt. Voor mij is het geluk pas begonnen toen ik alle hoop liet varen. Ik zou graag op de poort van het paradijs de versregel willen zetten die Dante op die van de hel heeft geplaatst: *Lasciate ogni Speranza, voi ch'entrate*.⁶⁹

67 D. Diderot & J.B. d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Stuttgart: 1966-1967 [Parijs, 1751-1784]). Lemma: 'Ennui'.

68 Geciteerd in R. Kuhn, *The demon of noontide: Ennui in Western literature* (Princeton: 1976). p. 12.

69 Chamfort, *Wennen aan de hel: Anekdoten en uitspraken* (Amsterdam: 1972). p. 38, 94.

3.8 *Maladie du siècle*

Aan het einde van de achttiende en in de eerste helft van de negentiende eeuw manifesteert de verveling zich als een ware “*maladie du siècle*”. De toon wordt gezet door de onuitstaanbare narcist Werther, door Goethe geschetst in *Het lijden van de jonge Werther* (1774/1787).⁷⁰ Werther verkondigt het bestaan te willen omarmen, maar zijn gevoelens zijn onecht. Zijn zelfvoldane vertedering om het spel van kinderen: “Ja lieve Wilhelm, kinderen raken mijn hart meer dan wat ook ter wereld” (idem, 42); zijn lofzang op het eenvoudige boerenleven: “Wat is het een weldaad om het simpele, onschuldige geluk te kunnen voelen van een man die een kool op tafel brengt die hij zelf heeft verbouwd, en die zich niet alleen de kool laat smaken, maar er tevens de zonnige ochtend dat hij hem plantte, de zoele avonden dat hij hem begoot en plezier had in zijn vorderende groei, weer in naproeft” (idem, 54); zijn liefde voor Lotte: “Wat heb ik een verering voor mijzelf nu ze van me houdt!”; en: “Lotte glimlachte naar me bij het zien van de harts-tocht waarmee ik sprak” (idem, 48); het zijn allemaal projecties van een in zichzelf gekeerde, lege ziel. Deze waarheid kan hij – zij het niet zonder zelfbeklag – uiteindelijk niet langer ontkennen:

Het is rampzalig [...] mijn energie is omgeslagen in een rusteloze traagheid, ik kan niet luieren, maar ik kan evenmin iets doen. Mijn voorstellingsvermogen is weg, mijn gevoel voor de natuur is weg, en voor boeken heb ik alleen maar weerzin. Als je jezelf mist, mis je alles. Soms wilde ik dat ik een dagloner was, alleen om 's ochtends bij het wakker worden het vooruitzicht van de komende dag te hebben, een drijfveer, een verwachting (idem, 77).

En:

Kun je van een stakker wiens levenskracht langzaam maar zeker door een slopende ziekte wegwijnt, kun je van zo iemand verlangen dat hij met een dolkstoot op slag een eind maakt aan die marteling? De kwaal die hem van zijn krachten berooft, beneemt die

70 J.W. Goethe, *Het lijden van de jonge Werther* (Amsterdam: 1984).

hem niet tegelijk de moed om zich er van te bevrijden? (idem, 62).

Toch blijft Werther blind voor de leegte in zijn ziel:

O, die leegte, die ontzettende leegte die ik hier in mijn borst voel!
– Ik denk vaak: als je haar maar één keer, maar één keer aan dit hart kon drukken zou die leegte zijn opgevuld (idem, 121).

Maar onmiddellijk daarna:

O kon ik de schuld maar op het weer, op een willekeurig persoon, op de een of andere mislukking gooien, dan zou die ondragelijke onvrede tenminste maar voor de helft een last zijn die ik zelf moet torsen. Helaas voel ik al te goed dat alle schuld alleen bij mij ligt – nee, schuld is het woord niet. Laat ik zeggen dat ik zelf de bron ben van mijn ongeluk, zoals ik vroeger was van mijn geluk. Ik ben immers nog precies dezelfde persoon die zich vroeger op zijn geestdrift liet meedrijven, die met iedere stap die hij zette een paradijs zag opengaan, die een hart bezat om heel de wereld vol liefde mee te omvatten? Dat hart is nu dood, het stroomt niet meer over van verrukking, mijn ogen zijn droog, mijn ziel krimpt ineen. [...] Ik lijd, want ik heb verloren wat de enige wellust van mijn leven was, de heilige bezielende kracht waarmee ik werelden schiep om mij heen. Die kracht is weg! (idem, 126).

Met mij is het afgelopen. [...] Ik ben nergens thuis en ben overal thuis. Ik verlang niets, vraag niets. Het beste wat ik kan doen is gaan (idem, 148).

Daarop volgt Werthers vermaarde zelfmoord. Komrij heeft opgemerkt, dat het slechts uiterlijk Werthers onmogelijke liefde voor de getrouwde Lotte is, die hem tot zelfmoord drijft. Eigenlijk zijn het de ‘ennui’, de levenswalg en het onuitwisbare gevoel misplaatst te zijn die tot zijn zelfvernietiging hebben geleid.⁷¹ Hoe dit ook zij, Goethes Werther bracht een ware zelfmoord-epidemie teweeg onder neurasthene jongelingen die zich, gestoken in de kledij die

71 G. Komrij, “Nawoord”, in J.W. Goethe, *Het lijden van de jonge Werther* (Amsterdam: 1984). p. 191 v.

Werther gewoon was te dragen, in koffiehuisen door het hoofd schoten. Goethes Werther heeft ook de toon gezet voor een stroom van literaire werken zoals Tiecks *William Lovell* (1795), De Senancours *Obermann* (1804), Chateaubriands *René* (1805), Byrons *Childe Harolds Pilgrimage* (1812) en *Manfred* (1817), Mussets *La confession d'un enfant du siècle* (1835) en de vele andere werken waarin tot het leven onmachtige jongelingen door verveling wegwijnen.

In de novelle *René* verwerkt Chateaubriand een autobiografisch gegeven: zijn door verveling en rusteloosheid ingegeven reis naar Amerika, op zoek naar de 'onverdorven wilde'.⁷² René reist – ontluisterd door de teloorgang van de Europese cultuur – af naar de Natchez-indianen:

De antieken hadden me geen enkele zekerheid weten te bieden, de moderneren geen enkele schoonheid. Het verleden en het heden zijn twee onvolkomen standbeelden: is het ene totaal verminkt uit het puin der jaren getrokken, zo heeft het andere zijn perfectie nog niet gekregen (idem, 92). [...] Nimmer heeft er een verbazingwekkender en abrupter verandering plaatsgegrepen bij een volk. De hoog ontwikkelde beschaving, de eerbied voor het geloof, en de strenge zeden, dit alles is eensklaps afgegleden tot een verslapping van de geest, goddeloosheid en zedelijk verderf (idem, 93). Ons hart is als een gebrekkig muziekinstrument, een lier waaraan snaren ontbreken en waaraan we in een klaaglijk gestemde toonsoort noodgedwongen vreugdevolle klanken moeten ontlokken (idem, 97).

Vertwijfeld en afgunstig aanschouwt hij de inheemse bevolking:

Gelukkige wilden! O, waarom kan ik niet genieten van de rust die u immer vergezelt! Terwijl ik vrijwel vruchteloos door zovele contraien zwierf, zat u op uw gemak onder uw eiken, liet u de dagen verstrijken zonder ze te tellen (idem, 92).

Maar René kan niet worden als de 'gelukkige wilden':

72 F.R. de Chateaubriand, *Twee verhalen: Atala en René* (Utrecht: 1987).

Een innerlijke lusteloosheid maakte zich van mijn lichaam meester. De weerzin tegen het leven die ik al vanaf mijn jeugd had gevoeld, keerde met hernieuwde kracht terug. Weldra gaf mijn hart geen voedsel meer aan mijn gedachten en bezag ik mijn bestaan slechts met een diep gevoel van verveling.

Ik streed enige tijd tegen mijn kwaal, maar op onverschillige wijze en zonder vastbesloten te zijn haar te overwinnen. Toen ik geen enkele remedie meer kon vinden tegen deze merkwaardige harte-pijn die overal en nergens was, besloot ik ten slotte uit het leven te stappen (idem, 98).⁷³

Mussets Octave de T. verzucht, dat het een zoet genoeg is, ongelukkig te zijn, totdat de leegte en de verveling toeslaan: "Il est doux de se croire malheureux, lorsqu'on n'est que vide et ennuyé."⁷⁴ En Byrons Childe Harold verzucht dat liefde, noch haat, noch vervlogen ambities hem met weerzin vervullen, maar een afmattende verveling:

It is not love, it is not hate/Nor low Ambition's honours lost,/That bids me loathe my present state/And fly from all I prized the most. It is that weariness which springs/From all I meet, or hear, or see;/To me no pleasure Beauty brings:/Thine eyes have scarce a charm for me.⁷⁵

De Sénancours 'Obermann' beziet de lege wereld in wanhopige verontwaardiging: "Waarom is de aarde zo ontluisterend in mijn ogen? Ik ken geen enkele verzadiging, ik vind overal de leegte."⁷⁶ In de novelle *Lenz* (1837) heeft Büchner de geestelijke ondergang

73 Chateaubriand schreef na terugkomt uit Amerika zijn *Génie du Christianisme*. Al in *René* merkt pater Souël op: "Ik zie een jongeman die hardnekkig vasthoudt aan waandenkebeelden, die zich overal aan ergert, die zich aan zijn maatschappelijke verplichting onttrekt om zich aan ijdele mijmeringen over te geven. Men verheft zich niet boven de andere mensen, mijnheer, als men de wereld in een hooghartig daglicht beziet." [...] "Jonge verwaande kwast, geloof je nu werkelijk dat de mens genoeg aan zichzelf heeft?" (idem, 114-115).

74 A. de Musset, *La confession d'un enfant du siècle: Prose* (Parijs: 1836). p. 92.

75 G.G. Byron, *Childe Harolds pilgrimage: Poetical works* (Londen: 1970). p. 193.

76 De Sénancour, *Obermann* (Parijs: 1912/1913). r. 103-105.

van Goethes tijdgenoot, het Sturm-und-Drang-genie Reinhold Lenz geschetst:

Er was onrust in hem, hij was op zoek naar iets, zoals men naar verloren dromen zoekt, maar hij vond niets. [...] Hij had de wereld doorzien en bemerkte bij zich zelf een bewegen en krioelen in de richting van een afgrond, waar een onverbiddelijke kracht hem heensleurde. [...] Ja dominee, ziet u, de verveling! De verveling! O, zo vervelend! Ik weet helemaal niet meer wat ik moet zeggen; ik heb al allerlei figuren op de muur getekend.⁷⁷

En nadat Oberlin, bij wie Lenz onderdak heeft gevonden, opmerkt dat deze zich tot God moet wenden, antwoordt Lenz:

Ja, als ik zo gelukkig was als u, een zo aangenaam tijdverdrijf te vinden, ja, dan zou ik mijn tijd wel kunnen vullen. Alles uit ledigheid. Want de meesten bidden uit verveling; anderen worden verliefd uit verveling, weer anderen zijn deugdzaam en weer anderen verdorven, en ik helemaal niets, helemaal niets, ik heb zelfs geen zin om mij zelf te doden: het is te vervelend! (idem, 158).

Daarop gaat Lenz geestelijk ten onder:

Hij had geen haat, geen liefde geen hoop – een verschrikkelijke leegte, en toch een martelende onrust om haar op te vullen. Hij had *niets*. [...] Zo gleed zijn leven heen (idem, 161-165).

3.9 Verveling en vertwijfeling

Een toenemende vertwijfeling maakt zich breed in Europa. Opmerkelijk genoeg speelt daarbij de receptie van Kant een belangrijke rol. Waar binnen de filosofie Kants kritische denken als een fundamentele vernieuwing werd beschouwd, zagen literatoren vooral de verwoestende uitwerking ervan op bestaande zekerheden. Naar aanleiding van zijn lectuur van Kants *Kritik der reinen Vernunft* schrijft Von Kleist aan zijn verloofde:

⁷⁷ G. Büchner, "Lenz", in *Verzameld werk* (Amsterdam: 1987). p. 149.

Mijn enige, mijn hoogste doel is ten onder gegaan en nu heb ik er geen meer – Sinds de overtuiging, namelijk, dat er hier beneden geen waarheid te vinden is, zich aan mijn ziel openbaarde, heb ik geen boek meer aangeraakt. Ik heb nietsdoend in mijn kamer rondgelopen.... Ik ben naar buiten gelopen, de vrije natuur in, een innerlijke onrust dreef me uiteindelijk naar rooklokalen en koffiehuisen, ik heb toneelstukken en concerten bezocht om me te verstrooien.... en toch was de enige gedachte, die mijn ziel in dit van buitenaf komende tumult met gloeiende angst bewerkte steeds alleen maar deze: je enige, je hoogste doel is ten onder gegaan – Op een ochtend wilde ik mezelf tot werken dwingen, maar een innerlijke afkeer overweldigde mijn wil.⁷⁸

Steeds nadrukkelijker wordt de verveling aangewezen als tijdgeest. Lermontow schrijft in het voorwoord tot *Een held van deze tijd*, dat zijn portret “is samengesteld uit de gebreken van onze gehele generatie in hun volledige ontwikkeling”.⁷⁹ Flaubert schrijft in 1864, werkend aan *Leerschool der liefde*: “Ik wil de morele geschiedenis van mijn generatie weergeven, of juist: de ‘sentimentele’.” Deze ‘geschiedenis’ kan nader worden bepaald als het geestelijk bankroet van die generatie.⁸⁰ Kierkegaard laat Victor Eremita in het voorwoord tot *Of/Of* opmerken, dat in elk geval in de Papieren van A een ‘tijdsbepaling’ kan worden gevonden, waarmee op meer dan een ‘datering’ wordt gedoeld.⁸¹ Ook Büchner wil zich nadrukkelijk tot zijn tijd verhouden, zoals blijkt uit de ‘Fatalismus’-brief uit 1834, waarin hij opmerkt, “in de menselijke natuur een ontstellende onverschilligheid” aan te treffen, “en in de menselijke verhoudingen een onafwendbare gewelddadigheid.”⁸² In *Leonce en Lena* verzucht Leonce:

Er woekert een vreselijke lediggang. [...] Wat doen de mensen niet allemaal uit verveling. Ze studeren uit verveling, ze bidden uit

78 Geciteerd in B. Hillebrand, *Ästhetik des Nihilismus: Von der Romantik zum Modernismus* (Stuttgart: 1991). p. 11.

79 M.J. Lermontow, *Een held van deze tijd* (Wageningen: 1977). Woord Vooraf.

80 G. Flaubert, *De leerschool der Liefde: De geschiedenis van een jongeman* (Amsterdam/Antwerpen: 1991). Nawoord H. van Pinxteren, p. 471, 474.

81 S. Kierkegaard, *Of/Of* (Amsterdam: 2000). p. 16.

82 G. Büchner, *Werke und Briefe* (Zürich: 1988). p. 268.

verveling, ze worden verliefd, gaan trouwen en vermenigvuldigen zich uit verveling en tenslotte sterven ze uit verveling en – dat is het gekke – alles met de meest gewichtige gezichten, zonder dat ze merken waarom, en ze zien er ik weet niet wat in.⁸³

Zijn knecht Valerio repliceert waardig:

Heer, ik heb de grote bezigheid ledig te gaan. Ik heb een ongemene vaardigheid in het nietsdoen: ik heb een ongelofelijke volharding in het lui zijn. Geen eelt ontsiert mijn handen, de grond heeft nog geen druppel van mijn voorhoofd gedronken, ik ben nog maagd in de arbeid, en wanneer het me niet teveel moeite zou kosten, zou ik de moeite nemen u deze verdienste uitvoeriger uiteen te zetten (idem, 79).

Maar Leonce volhardt:

Mijn leven gaapt me toe als een groot wit vel papier, dat ik vol moet schrijven, maar ik krijg er geen letter uit. Mijn hoofd is een lege danszaal, enkele verwelkte rozen en verkreukelde linten op de vloer, gebarsten violen in de hoek, de laatste dansers hebben hun maskers afgenomen en kijken elkaar met doodmoede ogen aan. Ik keer mezelf iedere dag vierentwintig maal als een handschoen binnenste buiten. Oh, ik ken mezelf, ik weet wat ik over een kwartier, wat ik over acht dagen, wat ik over een jaar zal denken en dromen. God, wat heb ik toch misdaan dat je me mijn lesje zo vaak als een schooljongen laat opzeggen (idem, 83).

Valerio is niet te vermurwen. Hoewel hij de afschuwelijke waarheid onderkent:

De aarde en het water beneden zijn als een tafel waarop wijn is gemorst, en wij liggen erop als speelkaarten waarmee God en de duivel uit verveling een partijje spelen (idem, 92),

vervolgt hij monter:

U bent koning, en ik ben boer, alleen de dame ontbreekt nog, een

83 G. Büchner, "Leonce en Lena", in *Verzameld werk* (Amsterdam: 1987). p. 78.

mooie dame, met een groot suikerhart op de borst, en een machtige tulp, waarin de neus sentimenteel verzinkt (idem, 92).

Kierkegaard heeft in *Of/Of* (1843) een 'briefwisseling' voorgelegd, tussen A die een 'esthetisch' leven leidt en B, die de ethiek tegenover de verhulde vertwijfeling van een esthetische levensstijl plaatst. Een Nawoord is er niet, de keuze is aan de lezer. In de proloog schrijft A *ad se ipsum*:

Ik heb gewoon geen zin. Ik heb geen zin om uit rijden te gaan, dat is teveel beweging; ik heb geen zin in wandelen, dat is te inspannend; ik heb geen zin om te gaan liggen, want of ik moet dan blijven liggen en daar heb ik geen zin in, of ik moet weer opstaan en daar heb ik ook geen zin in. Summa summarum: ik heb gewoon geen zin.⁸⁴

Voor me steeds een lege ruimte, wat me voortdrijft is een consequentie die achter me ligt. Dit leven speelt zich achterstevoren af, het is vreselijk, niet uit te houden (idem, 31). Wat is de verveling toch gruwelijk-gruwelijk vervelend! [...] Ik lig languit, volkomen passief, het enige wat ik zie is leegheid, het enige waarvan ik leef is leegheid, het enige waarin ik mij beweeg is leegheid. Niet eens pijn lijdt ik (idem, 46-47).

In 'De wisselbouw' – de titel duidt zowel op het afwisselend bouwen van een stuk land met verschillende gewassen als op een zucht naar afwisseling – wordt de uitzichtloosheid van de verveling 'filosofisch' onderbouwd:

Uitgaan van een grondstelling, beweren ervaren mensen, is heel verstandig; ik laat me gezeggen en ga uit van de grondstelling dat alle mensen vervelend zijn (idem, 303). [...] De verveling is een wortel van al het kwaad. Dit kan men waarnemen van het begin van de wereld af aan. De Goden verveelden zich, daarom schieden ze de mensen. Adam verveelde zich, omdat hij alleen was, daarom werd Eva geschapen. Van dat ogenblik af kwam de verveling in de wereld en nam in grootte toe exact naarmate de mensenmassa toenam. Adam verveelde zich in zijn eentje, vervolgens

84 S. Kierkegaard, *Of/Of* (Amsterdam: 2000). p. 26.

verveelden Adam en Eva zich samen, daarna verveelden Adam en Eva en Kaïn en Abel zich 'en famille', vervolgens nam de mensens-massa in de wereld toe en de volken verveelden zich 'en masse'. Om zich te verstrooien kwamen zij op het idee een toren te bouwen, zo hoog, dat hij tot aan de hemel reikte. Dit idee is echter even vervelend als de toren hoog was en een gruwelijk bewijs hoezeer de verveling de overhand had gekregen. Daarop werden de mensen over de wereld verspreid, net zoals men nu naar het buitenland reist, maar zij verveelden zich nog steeds (idem, 304). Verveling berust op het niets dat zich door het bestaan slingert, haar duizeling is als de duizeling die ontstaat wanneer men in een oneindige afgrond kijkt: oneindig (idem, 309).

Daarom is verstrooiing noodzakelijk:

Pas wanneer men de hoop overboord heeft gegooid, pas dan vangt het artistieke leven aan. [...] *Nil admirari* is daarom de eigenlijke levenswijsheid (idem, 311). In de willekeur schuilt het hele geheim (idem, 317). Hoe consequenter men aan zijn willekeur vasthoudt, des te amuserender worden de combinaties. [...] Men moet daarom te allen tijde een open oog hebben voor het toevallige (idem, 318).

En in het "Dagboek van een Verleider":

Het ethische is even saai in de wetenschap als in het leven. Wat een verschil: onder de hemel van de esthetiek is alles zo licht, zo schoon, zo vluchtig; komt de ethiek aanschrijven, dan wordt alles hard, hoekig, oneindig vervelend (idem, 388).

In de "Papieren van B", die het tweede deel van *Of/Of* beslaan, wordt de verborgen vertwijfeling van de esthetische levensstijl aan de kaak gesteld. Vermanend richt hij zich tot de 'estheticus':

Je leven zal opgaan in de ene na de andere aanloop tot leven (idem, 477). Jij wilt helemaal niet iets van belang doen, je wilt experimenteren (idem, 485). Je bent namelijk niets, je bent voortdurend alleen maar in relatie tot anderen, en wat je bent ben je door die relatie (idem, 633). De keus zelf is beslissend voor inhoud van de persoonlijkheid (idem, 637). Maar eigenlijk heb jij helemaal niet gekozen, je hebt gekozen in oneigenlijke zin. Je keus is een esthetische keus,

maar een esthetische keus is geen keus (idem, 640). Iedere esthetische levensvisie is vertwijfeling en iedereen die esthetisch leeft is vertwijfeld, of hij dat nu weet of niet (idem, 666-667).

3.10 Doffe berusting: Flaubert

“Mijn leven is zo vlak als de tafel waarop ik schrijf”, zo luidde een van Flauberts favoriete adagia.⁸⁵ In *Madame Bovary* (1856), in *Leerschool der Liefde* (1864) en in *Bouvard en Pécuchet* (1881) schetst hij de platte alledaagsheid van het bestaan, waarin uiteindelijk noch voor grootse verlangens noch voor diepe wanhoop een plaats en een gelegenheid bestaat. Het zinloos verglijden van de tijd is wellicht het eigenlijke thema van Flauberts oeuvre. Emma Bovary staart urenlang uit het raam – “in de provincie vervangt het raam de schouwburg en de boulevard” – en zoekt vergeefs afleiding in affaires, maar zij beseft:

Zo zou het dus altijd zijn, week in week uit, de uren zonder tal en zonder dat er ooit iets nieuws kwam.⁸⁶

Frédéric wordt geplaagd door een langzaam, maar gestaag uitdovende levenslust:

De genoegens waarop hij had gehoopt, bleven uit; en toen hij een hele bibliotheek had uitgelezen, de collecties van het Louvre gezien en een paar keer de schouwburg bezocht had, verviel hij in een uitzichtloos nietsdoen.⁸⁷

Al Frédéric's pogingen te leven en lief te hebben lopen spaak:

Hij maakte reizen. Hij leerde de melancholie van de stoomboten kennen, het kille ontwaken in een tent, de verdovende inwerking

85 Geciteerd in H. van Pinxteren, “De geschiedenis van een generatie” – na-woord tot G. Flaubert, *De leerschool der Liefde: De geschiedenis van een jongeman* (Amsterdam/Antwerpen: 1991). p. 470.

86 G. Flaubert, *Madame Bovary* (Utrecht/Antwerpen: 1988). p. 80, 156.

87 G. Flaubert, *De leerschool der Liefde: De geschiedenis van een jongeman* (Amsterdam/Antwerpen: 1991). p. 28.

van landschappen en ruïnes, de bitterheid van verbroken vriendschappen. Hij kwam terug. [...] De jaren verstreken; en hij aanvaarde de ledigheid van zijn geest en de doelloosheid van zijn hart (idem, 451).

En dan zijn er Flauberts onvergetelijke kantoorklerken Bouvard en Pécuchet, die, doordat één van hen een erfenis ontvangt, hun immens saaie baantjes – ze kopiëren dag in dag uit teksten – kunnen inruilen voor een aanvankelijk euforische omarming van het ene na het andere half of geheel idiote, maar nimmer afgeronde project, waardoor ze uiteindelijk ontgoocheld achterblijven, zodat ze ‘nadat alles ze is ontglipt’ en ze ‘geen enkele interesse meer hebben in het leven’, besluiten hun pennen weer ter hand te nemen en hun klerkenbestaan te hervatten:

Om elkaar op te beuren praatten ze op elkaar in en legden zich bepaalde taken op, maar al spoedig zonken zij weer weg in een nog grotere apathie en een diepe moedeloosheid.

Waarom liepen ze niet meer met de maaiers mee? Waar waren de dagen gebleven dat zij overal op zoek gingen naar antiquiteiten en de boerderijen binnenliepen? Niets kon die uren meer terugbrengen waarin ze zich met de distilleerderij of de literatuur bezighielden. Ze waren er door een diepe kloof van gescheiden. Er had iets onherroepelijks plaatsgevonden.⁸⁸

In zijn brieven schrijft Flaubert:

Ik ben gebroken, verdoofd als na een lange orgie, ik verveel me tot stervens toe, ik heb een ongekennde leegte in mijn hart... ik kan niet lezen, niet denken, niet schrijven (6 augustus 1846).

En na de miskraam van zijn minnares Louise Colet:

Zoveel te beter: weer een ongelukkig wezen minder op aarde. Een-tje minder die ten prooi is aan verveling, ondeugd of misdaad, in ieder geval tegenspoed (15 september 1846).⁸⁹

88 G. Flaubert, *Bouvard en Pécuchet* (Amsterdam: 1988). p. 280.

89 Geciteerd in: H. Troyat, *Flaubert* (Baarn: 1989). p. 63 en 67.

3.11 Kosmische verveling: Leopardi en Schopenhauer

Bij Leopardi neemt de verveling kosmische dimensies aan. In de *Zangen* schrijft hij:

Van wieg tot graf
drukt zich de leegte onwrikbaar in ons af.⁹⁰

In de dialogen wordt de volgende gedachte ontwikkeld:

Tasso: "Mij lijkt het, dat de verveling is als de lucht, welke elke ruimte vult; en zodra een lichaam verdwijnt en geen ander ervoor in de plaats komt, volgt zij onmiddellijk. Zo worden alle intervallen van het menselijk leven gevuld door de verveling."⁹¹

Elders in de *Operette* beschrijft Leopardi een gesprek tussen een Heer, Galantuomo, en de Wereld, Mondo. De Heer biedt de wereld zijn diensten aan, teneinde aan de verveling te ontkomen. Maar Wereld verzekert hem:

Jij matigt je dus aan Wereld te dienen en je vreest de verveling? Weet je dan niet dat men van ieder die mij dient alleen maar kan zeggen dat hij niets anders doet dan zich vervelen? En dat alle weldaden die ik vermag te bewijzen zich oplossen in verveling? Zodat er voor hem die mijn weldaden zoekt en ze verkrijgt geen andere metgezel is en geen ander doel dan dat? Tegenwoordig komt niet meer voor wat eens heel gewoon was, toen al het menselijke vol leven, beweging, afwisseling en illusies was, zodat de mensen zich niet verveelden. Vandaag de dag mag je niets anders verwachten dan je in alle eeuwigheid te vervelen en iedere keer weer gelukkig te zijn met de dood; want ik wil geen leven en geen lawaai en geen wanorde en geen veranderingen meer. Onwijzen en kinderen vervelen zich niet, want ze zitten vol met illusies; maar de wijze, die de waarheid van alle dingen kent, heeft niets anders tot zich te nemen dan alleen verveling (idem, 342).

90 G. Leopardi, *Zangen* (Baarn: 1991). p. 68.

91 G. Leopardi, *Operette morali* (Milaan: 1976). p. 147.

In de geest van Leopardi schrijft Couperus in het verhaal “Verveling”:

Als een grauw spook, dat met wijde armen de grijze waden uitspreidt van haar omneveling, zweeft over onze aardse wereld de Verveling heen, en schaduwt over steden – trots al haar drukte – over dorpen en velden – trots al hun lieflijkheid –, over bossen en bergen – trots al hun natuurpracht –. Tot diep in de matte zielen der mensen.⁹²

Ook in het werk van Schopenhauer verschijnt de verveling als een alom tegenwoordig fenomeen. In het vierde boek van *De wereld als wil en voorstelling* beschrijft hij hoe het hele menselijke leven zich als een pendel beweegt tussen een smartelijk verlangen en verveling:

Heel zijn wezen is willen en streven; het is als een onlesbare dorst. Aan de basis van alle willen ligt echter behoefteigheid, gebrek, met andere woorden pijn, waaraan hij dus al van oorsprong en door heel zijn natuur ten offer valt. Heeft hij echter gebrek aan objecten van de wil, doordat een te gemakkelijke bevrediging ze hem meteen weer ontnemt, dan wordt hij overvallen door een vreselijke leegte en verveling, dat wil zeggen zijn wezen en zijn bestaan zelf worden hem tot een ondraaglijke last. Zijn leven slingert dus als een pendel heen en weer tussen pijn en verveling.⁹³

Dit blijkt al bij willekeurig welk toneelstuk. Een ridder zoekt zijn jonkvrouw. Deze is – naar oud gebruik – opgesloten in een kasteel. Na een barre tocht vol tegenspoed wordt zij bevrijd. De held sluit haar in zijn armen. En wat gebeurt er? Het doek valt. Wat kan er nog getoond worden, behalve verveling? Een nieuw toneelstuk kan pas beginnen wanneer de held twee draken en drie bergen verder een nieuwe geliefde ontwaart:

Dat alle geluk slechts van negatieve en niet van positieve aard is, dat het ons juist daarom geen duurzame bevrediging en diepe vreugde kan schenken maar ons altijd alleen maar verlost van een verdriet of een gemis, waarop dan weer hetzij nieuw verdriet het-

92 L. Couperus, *De zwaluwen neergestreken* (Amsterdam: 1964). p. 120.

93 A. Schopenhauer, *De wereld als wil en voorstelling*, Bd. I (Amsterdam: 1997). p. 458.

zij *languor*, leeg smachten en verveling moeten volgen, – dit alles vindt ook zijn bevestiging in die getrouwe spiegel van de wereld en het leven, namelijk de kunst, en dan vooral in de dichtkunst. Het episch of dramatisch dichtwerk kan alleen maar de worsteling verbeelden, het streven naar en het strijden om geluk, nooit het duurzame en volmaakte geluk zelf. Het leidt zijn held langs honderden moeilijkheden en gevaren naar zijn doel toe; maar zodra dat doel bereikt is, laat het gauw het doek vallen. Want er zou niets anders overblijven dan te laten zien dat het glansrijke doel, waarin de held het geluk meende te vinden, ook hem slechts voor de gek had gehouden, en dat hij na het bereiken van dat doel niet beter af was dan ervoor (idem, 469; vgl. II, 717).

Dit is het pijnlijke gegeven van ons bestaan:

Zodra de nood en het lijden de mens een rustpauze gunnen, is de verveling al meteen zo nabij dat wij dringend behoefte hebben aan tijdverdrijf. Wat alle levende wezens bezighoudt en in beweging houdt is het streven naar bestaan. Maar wanneer dat bestaan eenmaal is veiliggesteld, weten ze er niets mee aan te vangen. Daarom is de tweede drijfveer die hen in beweging brengt, het streven de last van het bestaan kwijt te raken, het onvoelbaar te maken, “de tijd te doden”, dat wil zeggen ontsnappen aan de verveling. Zo zien we dan ook dat bijna alle mensen die zijn vrijgesteld van nood en zorgen en eindelijk alle lasten van zich afgewenteld hebben, voortaan zichzelf tot last zijn. Elk zoekgebracht uur gaan ze nu als winst beschouwen, met andere woorden, elke verkorting van datzelfde leven waarvoor tot dan toe geen inspanning te veel was om het zo lang mogelijk in stand te houden. De verveling is een euvel dat we vooral niet moeten onderschatten: wie erdoor wordt getroffen, valt de vertwijfeling van het gezicht te lezen. De verveling is er de oorzaak van dat wezens die zo weinig met elkaar ophebben als de mensen, elkaar toch naarstig opzoeken; kortom, zij is de bron van alle sociaal verkeer (idem, 459-460).

Ook van het hiernamaals valt weinig te verwachten. Aangezien de mens al het lijden en alle kwalen in de hel heeft ondergebracht, is er voor de hemel niets anders overgebleven dan verveling (idem, 458).

3.12 Grimmige verveling: Baudelaire

Baudelaire schrijft 'Aan de lezer' van *Les Fleurs du Mal*:

Maar onder de jakhalzen, en panter, wilde teven
 en apen, schorpioenen, gieren en gebroed
 en al het monsterlijks dat jankt, krijst, gromt en wroet
 in het eerloos beestenspel van ons diepzondig leven,

is één dier, lager, vuiler, lelijker, te vinden
 dat graag, ook zonder breed gebaar of luid geschreeuw,
 de aarde stuk zou slaan en in één grote geeuw
 voor zijn genoegen heel de wereld zou verslinden:

VERVELING! Door een loze traan zit het te kijken,
 van executies dromend in zijn hoeka-rook.
 Jij lezer, kent dat uitgelezen monster ook,
 jij – huichelende lezer – broeder – mijn gelijke!⁹⁴

In *Spleen de Paris* geeft hij de remedie:

Wees altijd dronken. Daar gaat het om: dat is het enige. Om niet de afschuwelijke last van de Tijd te voelen die je schouders verbrijzelt en je naar de aarde toedrukt, moet je je onophoudelijk bedrinken. Maar waaraan? Aan wijn, aan poëzie, of aan deugdzaamheid, dat moet je zelf weten. Maar bedrink je.

En als je, een enkele keer, op de trap treden van een paleis, op het groene gras van een greppel, in de sombere eenzaamheid van je kamer, wakker wordt, en de dronkenschap is al verminderd of verdwenen, vraag dan aan de wind, aan de golf, aan de ster, aan de vogel, aan de klok, aan alles wat vliedt, aan alles wat zucht, aan alles wat voortrolt, aan alles wat zingt, aan alles wat spreekt, vraag dan hoe laat het is; en de wind, de golf, de ster, de vogel, de klok zullen je antwoorden: "Het is tijd om je te bedrinken! Om niet de gemartelde slaven van de Tijd te zijn, bedrink je, bedrink je voortdurend! Aan wijn, poëzie of aan deugdzaamheid, dat moet je zelf weten".⁹⁵

94 Ch. Baudelaire, *Les fleurs du mal: Een bloemlezing* (Baarn: 1986). p. 36-39.

95 Ch. Baudelaire, *Het spleen van Parijs* (Utrecht: 1980). p. 97.

3.13 *De twintigste eeuw: verveelde verveling – wachten op niets*

In de twintigste eeuw is de verveling niet langer een motief naast andere, het is – naar Kuhn – het dominante thema dat als een persisterende obsessie de werken van contemporaine schrijvers binnendringt.⁹⁶ De vraag die de twintigste eeuw bespookt is: hoe kunnen wij de leegte doorstaan? In het fragment “Treinreizigers” schrijft Kafka:

Wij zijn, met het aards bevelde oog beschouwd, in een situatie van treinreizigers die in een lange tunnel zijn verongelukt en wel op een plekje waar je het licht van het begin niet meer ziet, maar het licht van van het einde zo klein, dat de blik het telkens weer zoeken moet en het voortdurend kwijt is, waarbij begin en eind niet eens zeker zijn. [...] Wat zal ik doen? Of: Waarom zal ik het doen? zijn geen vragen van deze oorden.⁹⁷

Pessoa heeft zijn ‘semi-heteroniem’ Bernardo Soares in *Het boek der rusteloosheid* de ‘condition humaine’ als een onmogelijkheid laten schetsen.⁹⁸

Alles vervliegt voor me. Mijn hele leven, mijn herinneringen, mijn verbeelding en haar inhoud, mijn persoonlijkheid, alles vervliegt voor me. [...] Hetgeen ik bijwoon ben ik (idem, 7). Ik ben de rand van een niet bestaande stad, het uitvoerig commentaar op een ongeschreven boek. Ik ben niemand, niemand. Ik kan niet voelen, ik kan niet denken, ik kan niet willen (idem, 20). De lege immensheid der dingen, de grote vergetelheid die in de hemel en op aarde heerst (idem, 34). En al wat ik doe, al wat ik voel, al wat ik leef, zal niet méér zijn dan een voorbijganger minder in de alledaagsheid van de straten van een of andere stad (idem, 43). Het leven dat wij leiden is een voortdurend wanbegrip, een vrolijk midden tussen de grootsheid die er niet is en het geluk dat er niet kan zijn (idem 303).

96 R. Kuhn, *The demon of noontide: Ennui in Western literature* (Princeton: 1976). p. 331.

97 F. Kafka, *Verzameld werk* (Amsterdam: 1977). p. 894.

98 F. Pessoa, *Het boek der rusteloosheid* (Amsterdam: 1990).

Ook in Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* staat de onmacht tot het leven centraal, een onmacht die door Musil nadrukkelijk wordt verbonden met de tijdgeest.⁹⁹

Het kwam Ulrich voor dat hij in het begin van zijn volwassenheid in een algehele verflauwing was geraakt (idem, 75).

Al een hele tijd bleef er een waas van tegenzin liggen over alles wat hij deed en meemaakte, een schaduw van onmacht en eenzaamheid, een universele tegenzin waar hij de aanvullende zin niet bij kon vinden (idem, 79).

Steeds meer nieuwe dingen komen van de grond; iedereen bezoekt nu zowel de tentoonstellingspaleizen als de exposities van de avant-garde en de avant-garde van de avant-garde ... Wat is dus teloor gegaan? (idem, 76).

Het ontbreekt evenzeer aan alles als aan niets (idem, 77).

Er is een wereld ontstaan van eigenschappen zonder man, van belevissen zonder degene die ze beleeft, en het lijkt bijna wel alsof in het ideale geval de mens helemaal niets meer persoonlijk zal beleven (idem, 194).

Hij verlangde er soms naar in gebeurtenissen verwickeld te zijn als in een worstelwedstrijd, en het gaf niet of ze zinloos waren of misdadig, als ze maar echt waren. Definitief, zonder dat voortdurend voorlopige dat ze hebben wanneer de mens superieur blijft aan zijn ervaringen (idem, 959).

Zij leden allemaal aan de angst geen tijd voor alles te hebben, en wisten niet dat tijd hebben niets anders betekent dan geen tijd voor alles te hebben (idem, 1361).

Het leven werd steeds gelijkvormiger en onpersoonlijker. In alle vermaak, ontspanning, sensaties, zelfs in de passies drong iets ste-

99 In: J. Kruithof, *De rijkdom van het onvoltooide: 'Een soort inleiding' bij Robert Musil en De man zonder eigenschappen* (Amsterdam: 1988), p. 19. De nu volgende citaten zijn afkomstig uit R. Musil, *De man zonder eigenschappen* (Amsterdam: 1988).

reotieps, iets mechanisch, iets statistisch, iets seriematigs binnen. De levenswil werd breed en vlak als een voor de monding aarzelende grote rivier (idem, 1410).

Ulrich neemt slechts een jaar vakantie van het leven, in Manns *De Toverberg*, dat enkele jaren voor *De man zonder eigenschappen* verscheen, verwordt Hans Castorps bestaan tot een zeven jaar durend leven in surséance, een opgeschort leven, een surrogaatleven. Hoewel Castorp slechts voor een kort bezoek aan zijn neef naar het kuuroord 'Berghof' is afgereisd, raakt hij al spoedig in de ban van het quasi-leven in het hoogland, en laat hij de bedrijvigheid van de wereld in het 'laagland' voor wat deze is (totdat de eerste Wereldoorlog hem zeven jaar later naar het 'wereldfeest van de dood' in het laagland roept). De luxe en monotone ledigheid van het 'losgeweeekte' leven in het kuuroord past de mens, voor wie 'engagement' een loos gebaar is geworden. Hans Castorp leidt, net als Musils Ulrich, een 'essayistisch' leven, gewijd aan losse gedachten 'om het daar eens mee te proberen'.

Ik lig hier nu al sinds gisteren te overleggen hoe ik me eigenlijk altijd gevoeld heb, hoe ik stond tegenover het geheel, tegenover het leven, bedoel ik, en de eisen die het stelt. [...] Ik heb vaak genoeg zin gehad om geestelijke te worden, omdat ik me aangetrokken voelde tot droevige en stichtelijke dingen – zo'n zwart laken, weet je, met een zilveren kruis er op of RIP... Requiescat in pace... dat is toch eigenlijk het mooiste zinnetje, mij tenminste heel wat sympathieker dan 'Lang zal hij leven!' wat toch meer een soort loos alarm is.¹⁰⁰

Maar zelfs essayistisch leven gaat vervelen. Dr. Behrens, de chef de clinique, merkt op:

Castorp ouwe reus, u verveelt zich. U laat de kop hangen, ik zie het wel, dag aan dag, de landerigheid staat op uw hoofd te lezen. U bent een geblaseerde rakker, Castorp, u bent door en door verwend met sensaties, en als u niet elke dag een topattractie gebo-

den wordt, dan zit u te mokken en te nuilen over komkommer-tijd. Heb ik gelijk of niet? (idem, 812).

Hans Castorp meent evenwel, dat niet alleen hij op een dood punt is aanbeland, maar dat het met de wereld, met 'alles', met 'het algemeen' precies zo gesteld is. Mann schrijft:

De jongeman had het gevoel dat er met de wereld iets niet in de haak was [...] alsof een demon de macht gegrepen had, die, kwaad-aardig en ontzind, weliswaar al lang een bijzondere invloed op hem had uitgeoefend, maar nu zo ongebreideld en openlijk zijn eigen heerschappij had uitgeroepen, dat mysterieuze gevoelens van verschrikking en gedachten aan een overhaaste vlucht er min of meer een rechtstreeks gevolg van waren – de demon wiens naam stompzinnigheid luidde (idem, 815-816).

Hans Castorp keek om zich heen ... Hij zag niets dan akelige, boosaardige dingen, en hij wist wat hij zag: het leven zonder tijd, het leven zonder zorg of hoop, het leven als stagnerend bedrijvige verdorvenheid, het dode leven (idem, 816).

Dit dode leven, het levend dood-zijn is ook het lot van Roquentin in Sartres *Walging*,¹⁰¹ vereenzaamd ronddolend door een eindeloos banaal bestaan:

Drie uur. Drie uur, dat is altijd te laat of te vroeg voor alles wat men wil doen (idem, 23).

Het gaat niet! Het gaat helemaal niet; de afkeer, de walging is over mij gekomen (idem, 27).

Wanneer men leeft gebeurt er niets. De decors veranderen, de dagen, mensen gaan en komen, dat is alles. Er is nooit een begin. De dagen rijgen zich aan elkander, zonder slot of zin, het is een eindeloze en vervelende optelling (idem, 49).

Dinsdag. Niets. Ik heb bestaan (idem, 114).

101 J.-P. Sartre, *Walging* (Utrecht: 1965).

Dit is dus de walging. [...] Nu weet ik het: ik besta – de wereld bestaat – en ik weet dat de wereld bestaat. Dat is alles. Maar dat is mij onverschillig. Het is vreemd, dat alles me onverschillig is: dat maakt me angstig (idem, 135).

Verveling hebben wij volgens Benjamin, “wanneer wij niet weten waarop wij wachten.”¹⁰² Maar wachten wij nog wel op iets? Het aan het begin van deze paragraaf aangeduide fenomeen van een wachten op niets leidt vanzelfsprekend naar Becketts “Wachten op Godot”,¹⁰³ dat hier in zijn geheel zou kunnen worden afgedrukt, vanaf Estragons opmerking aan het begin “Het heeft geen zin”, tot en met de slotpassage: Vladimir: “Zullen we (dan) gaan?” Estragon: “Laten we gaan” (Ze gaan niet van hun plaats).

“Wachten op Godot” is een ‘anti-toneelstuk’: er gebeurt niets, er is geen plot en geen ontwikkeling van karakters. Het werk telt twee bedrijven die exact hetzelfde einde hebben. In tegenstelling tot bijvoorbeeld het werk van Musil en Sartre is de zinloosheid hier niet alleen het thema; het tekent ook vorm en taalgebruik. De zinloosheid laat zich in een samenhangend verhaal niet als ‘boodschap’ overbrengen. De inhoud heeft consequenties voor de vorm, zoals Adorno heeft opgemerkt.¹⁰⁴ Günther Anders heeft gewezen op de eigenaardige ‘inversie’ die zich in dit werk voltrekt: de niet voortgaande fabel is de fabel van het niet voortgaande leven; de zinloze parabel van mensen is de parabel van zinloze mensen; de ongemotiveerde gebeurtenissen duiden op een leven dat geen motieven meer kent. ‘Godot’ is de titel voor de omstandigheid dat ons bestaan zinloos voorbij gaat en dat wij ons wachten misverstaan als een wachten ‘op iets’. Beslissend – zo stelt Beckett – is niet ‘Godot’ maar het loutere wachten.¹⁰⁵

102 W. Benjamin, “Das Passagen-Werk”, in *Gesammelte Schriften* (Frankfurt a.M.: 1982). p. 161.

103 S. Beckett, *Wachten op Godot: Eindspel. Krapp's laatste band. Gelukkige dagen. Spel* (Amsterdam: 1988).

104 Vgl. Th.W. Adorno, “Versuch, das Endspiel zu verstehen”, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 11 (Frankfurt a.M.: 1974). pp. 281-321.

105 Geciteerd in: G. Anders “Sein ohne Zeit” in G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Bd. 1 (München: 1980). p. 215-231.

Estragon: "Wat zullen we nu doen?"

Vladimir: "We wachten."

Estragon: "Ja, maar terwijl we wachten?"

Vladimir: "Als we ons eens ophingen?"

[...]

Vladimir: "Dus wat doen we?"

Estragon: "Laten we niets doen. Dat is voorzichtiger."

Vladimir: "Laten we afwachten wat hij ons zegt."

Estragon: "Wie?"

Vladimir: "Godot."

Estragon: "Goed."

Vladimir: "Laten we afwachten waar we aan toe zijn."¹⁰⁶

Alles is om het even:

Pozzo: "De hoeveelheid tranen in deze wereld is onveranderlijk. Voor ieder die begint te huilen, houdt ergens een ander op. Precies zo is het met het lachen. Laten we daarom niets kwaads zeggen van onze tijd, hij is niet ongelukkiger dan de voorgaande. Laten we er ook niets goeds van zeggen. Laten we er niet over praten" (idem, 33).

Voor Vladimir en Estragon is dat echter geen optie:

Estragon: "Laten we intussen proberen te praten zonder ons op te winden, nu we toch niet in staat zijn om te zwijgen."

Vladimir: "Je hebt gelijk. We zijn onuitputtelijk."

Estragon: "Dat doen we om niet te hoeven denken."

Vladimir: "Daar hebben we excuses voor."

Estragon: "Om niet te hoeven horen."

Vladimir: "Daar hebben we een reden voor."

Estragon: "Al die dode stemmen."

Vladimir: "Maken een geruis als vleugels."

Estragon: "Als bladeren."

Vladimir: "Als zand."

Estragon: "Als bladeren."

Vladimir: "Ze spreken allen tegelijk."

Estragon: "Ieder voor zich."

¹⁰⁶ S. Beckett, *Wachten op Godot: Eindspel. Krapp's laatste band. Gelukkige dagen. Spel* (Amsterdam: 1988). pp. 16-18.

Vladimir: "Ze fluisteren eigenlijk."

Estragon: "Ze murmelen."

Vladimir: "Ze ruisen."

Estragon: "Ze murmelen."

Vladimir: "Wat zeggen ze?"

Estragon: "Ze spreken over hun leven."

Vladimir: "Het was ze niet genoeg geleefd te hebben."

Estragon: "Ze moeten erover praten."

Vladimir: "Het is ze niet genoeg dood te zijn."

Estragon: "Het is niet genoeg." (idem, 60)

Ze wachten:

Vladimir: "We wachten. We vervelen ons. Nee, spreek me niet tegen, we vervelen ons dood, dat is een feit." (idem, 78)

Lucky's 'bijdrage' aan dit wachten, bestaat er onder meer in duidelijk te maken dat religie, filosofie en wetenschap in deze leegte, in deze niet alleen 'onttoverde' maar ook ontluisterde wereld niets te zoeken en niets te bieden hebben:

In aanmerking genomen dat uit de recente werken van Poincon en Wattmann blijkt dat er een persoonlijke God bestaat Kwakwa met een witte baard Kwakwa buiten tijd en ruimte die ons zijn onmetelijke apathie zijn goddelijke athambie zijn goddelijke afasie ons lief heeft op enkele uitzonderingen na men weet niet waarom maar dat komt nog wel en naar het voorbeeld van de goddelijke Miranda lijdt met hen die zijn men weet niet waarom maar men heeft de tijd [...] maar laten we niet vooruitlopen op de onvoltooide maar niettemin bekroonde onderzoeken van de antropopometrische Acacacademie van Berne tot Bresse van Testu en Conard en die vastgesteld zijn zonder enige andere mogelijkheid van vergissing dan die welke de menselijke berekeningen betreft en als gevolg van de onvoltooide onderzoeken onvoltooide van Testu en Conard is vastgesteldgesteld dat wat volgt wat volgt wat volgt te weten maar laten we niet vooruitlopen men weet niet waarom ten gevolge van de werken van Poincon en Wattmann blijkt ook duidelijk zo duidelijk met het oog op de onderzoeken van Fartov en Belcher onvoltooid men weet niet [...] (idem, 43-44).

Pozzo biedt een bestandsopname:

Pozzo: "Wanneer! Wanneer! Op een dag, gelijk aan iedere andere, is hij stom geworden, op een dag ben ik blind geworden, op een dag worden we doof, op een dag zijn we geboren, op een dag zullen we sterven, op dezelfde dag, op hetzelfde ogenblik, is dat u niet voldoende?" (idem, 87)

En in "Happy Days":

"Geen verbetering, geen verslechtering – geen verandering – geen pijn – bijna geen – dat is het voornaamste – daar gaat niets boven – zuiver... wat? – wat – ach ja – arme Willie – geen fut – nergens zin in – geen interesse – in het leven – arme lieve Willie – altijd maar slapen – heerlijke gave – gaat niets boven – volgens mij – heb ik altijd gezegd – wou dat ik die had – echt... zuiver... wat? – weldra blind – nou ja – genoeg gezien." [...] "Ach ja, zo weinig te zeggen, zo weinig te doen, en de angst zo groot, sommige dagen, verlaten te zijn... in de steek gelaten... met nog uren voor je, tot de bel gaat voor het slapen, en niets meer te zeggen, niets meer te doen, dat de dagen voorbijgaan, sommige dagen, helemaal voorbij, de bel gaat, en weinig of niets gezegd, weinig of niets gedaan."¹⁰⁷

Hoewel enkele decennia eerder geschreven dan de werken van Beckett, heeft waarschijnlijk niemand zo indringend de desolate toestand beschreven waarin wij ons nu bevinden dan T.S. Eliot. In "De hartekreet van J. Alfred Prufrock" (1917) beschrijft hij met een zekere milde ironie de vergeefse rondgang van een ouder wordende man in een zinloos bestaan, waarin slechts vage observaties en ijdele verstrooiing resten die echter geen uitweg bieden uit de verveling.

Laat ons gaan, jij en ik, laat ons gaan,
nu de avond zich strekt langs de hemelbaan
als een patiënt onder narcose op een operatietafel;
laat ons gaan door zekere halfverlaten straten
die mompelend bepraten

¹⁰⁷ Ibid. p. 156-157 en p. 171.

wat zich 's nachts in hotelletjes voltrekt
 en in een oesterbar waar zaagsel de vloeren dekt;
 straten, die met boos opzet hun smerigheden herhalen
 om onze aandacht te bepalen
 bij een vraagstuk dat ons verplettert...
 Hoe dat vraagstuk luidt doet niet ter zake.
 Laat ons gaan en een visite maken.

In de kamer zijn mevrouw Zus en freule Zo
 In gesprek over Michelangelo.

[...]

Er is nog tijd
 Voor nog wel honderd onzekerheden
 En nog wel honderd gebeden en eden,
 Voordat de thee is gezet en de toost bereid.

[...]

Want al deze mensen ken ik al, ik ken ze allemaal...
 Aan hun soupers, dejeuners, diners heb ik aangezeten,
 Ik heb met koffielepeltjes mijn leven uitgemeten;
 Ik ken hun klankloze stemmen die hun klankloze taal
 Vermengen met muziek uit een aangrenzende kamer vandaan.
 Dus wat matig ik mijzelf aan?

[...]

Wat matig ik mij dan aan?
 En met welke woorden vang ik aan?¹⁰⁸

In "Braakland" ("The Waste Land" [1922]) verwoordt Eliot de chaos, de uitzichtloze verlatenheid en vertwijfeling van de moderne mens

108 T.S. Eliot, *Gedichten: Toneel en essays* (Haarlem: 1962). pp. 67-70. De vertaling van 'Prufrock' is van M. Nijhoff. De vertaling van "Braakland" is van Th. Van Baaren, T.S. Eliot, *Gedichten: Toneel en essays* (Haarlem: 1962). p. 80. De vertaling van het nu volgende "The Hollow Men" is – hier en daar door mij gewijzigd – van W. Minderhout. Oorspronkelijk: T.S. Eliot, *Collected poems* (Londen: 1975).

in – bovendien chaotisch aaneengeregen – ‘gestolen’ fragmenten, flarden van gesprekken, ongerichte verlangens, hortende associaties, uitroepen van vertwijfeling en vertwijfelde vragen:

‘Mijn zenuwen zijn in de war vandaag. Kapot. Blijf bij me
Praat met me. Waarom zeg je nooit iets? Spreek.
Waar denk je aan? Waaraan dan toch? Waaraan?
Nooit weet ik wat je zit te denken. Denk.’

[...]

‘Wat zal ik nu doen? Wat zal ik doen?
Ik zal zoals ik ben de straat op hollen
Met mijn haar los, zo. Wat zullen we morgen doen?
Wat zullen we ooit doen?’

Onverbiddeijk is de ‘bestandsopname’ van algehele geestelijke stagnatie in “De holle mensen” (“The Hollow Men” [1925]):

Wij zijn de holle mensen
Wij zijn de volgepropte mensen
Leunend tegen elkaar
De kop gevuld met stro, Helaas!
Onze uitgedroogde stemmen, wanneer
We samen fluisteren
Zijn zwak en betekenisloos
Als wind in droog gras
Of rattenvoeten over gebroken glas
In onze droge kelder

Gestalte zonder vorm, kleurloze schaduw
Verlamde kracht, gebaar zonder beweging

[...]

De ogen zijn niet hier
Er zijn hier geen ogen
In deze vallei van stervende sterren
In deze lege vallei
Deze gebroken kaak van onze koninkrijken

Op deze laatste der ontmoetingsplaatsen
 Kruipen we tastend bijeen
 En vermijden elk woord
 Samengeraapt op dit strand van de gezwollen rivier.

[...]

Tussen de gedachte
 En de werkelijkheid
 Tussen de beweging
 En de daad
 Valt de schaduw

[...]

Tussen het verlangen
 En de kramp
 Tussen de kracht
 En het bestaan
 Tussen de essentie
 En het verval
 Valt de schaduw

Dit is hoe de wereld eindigt
 Dit is hoe de wereld eindigt
 Dit is hoe de wereld eindigt
 Niet met een knal, maar met zwak gedrein.

“De holle mensen” heeft als ‘motto’ “Mistah Kurtz – hij dood” een zinnetje uit Conrads *Hart der duisternis*.¹⁰⁹ Kurtz, de ‘ontspoorde’ handelsreiziger die is afgedaald naar de verborgen, inktzwarte afgronden van de menselijke natuur, velt vlak voor zijn dood het ‘oordeel’: “The horror!, the horror!!” Maar Kurtz is dood. Zelfs het afgrijzen is uit het bestaan van de holle mensen verdwenen.

Een schaduw van algehele vergeefsheid, indifferentie en uitzichtloosheid is over ons bestaan gevallen. Het einde van de wereld voltrekt zich niet in een apocalyptisch verzengend vuur of een alles vernietigende explosie. De wereld eindigt met het eindeloze gedrein

¹⁰⁹ J. Conrad, *Hart der duisternis* (Amsterdam/Antwerpen: 1997). p 124.

van de 'holle mensen', die zich stompzinnig verliezen in onmachtig eindeloos verwaaid gebabbel en gezeur. Dit alledaagse leven van de 'holle mensen' is ook het thema van Georges Perecs *De Dingen*:

Op sommige avonden begrepen ze eindelijk dat hun o zo prachtige vriendschap, hun bijna als initiatie fungerende woordkeus, hun privé-grapjes, die gezamenlijke wereld, die gezamenlijke taal en die gezamenlijke gebaren die zij gesmeed hadden nergens naar verwezen: het was een verschrompelde wereld, een uitgeput universum dat nergens toe leidde. Hun leven was geen verovering, maar verbrokkeling en versnippering. Ze realiseerden zich dan hoezeer zij tot routine, tot apathie gedoemd waren. Ze verveelden zich gezamenlijk, alsof er tussen hen nooit iets anders dan leegte was geweest. Lange tijd hadden woordspelingen, zuippartijen, boswandelingen, grandioze maaltijden, lange discussies over een film, plannen en geroddel voor hen de rol van avontuur, levensgeschiedenis en waarheid gespeeld. Maar het waren slechts holle zinnen, lege gebaren, zonder gewicht, zonder openheid en zonder toekomst, duizendmaal herhaalde woorden, duizendmaal geschudde handen, een ritueel dat hen niet meer beschermde.

Hun leven was als een te langdurige gewoonte, als een bijna serene verveling: een leven zonder iets.¹¹⁰

In *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan* schrijft Kundera:

Een mens kan nooit weten wat hij wil, omdat hij maar één leven heeft dat hij niet aan voorgaande levens kan toetsen, noch in zijn volgende levens kan herstellen. [...] Er bestaat geen mogelijkheid om na te gaan welke beslissing beter is, want er is geen vergelijking. Wij maken alles zomaar voor het eerst en onvoorbereid mee, net als een acteur die voor de vuist weg een stuk speelt. Maar wat kan het leven waard zijn, als de eerste repetitie voor het leven al het leven zelf is? Het leven lijkt daarom altijd op een schets. Hoewel het woord 'schets' evenmin juist is, want een schets is altijd een ontwerp voor iets, de voorbereiding voor een schilderij, terwijl de schets van ons leven een schets is voor niets, het ontwerp zonder schilderij.

Einmal ist keinmal. [...] Wat maar één maal gebeurt, hoeft net zo

110 G. Perec, *De dingen* (Amsterdam: 1990). p. 76 en 115.

goed helemaal niet te gebeuren. Als we maar één leven mogen leven, hoeven we net zo goed helemaal niet te leven.¹¹¹

Cioran concludeert:

Het paradijs was niet om uit te houden, anders zou de eerste mens er vrede mee hebben gehad; deze wereld is evenmin te verdragen, want wij verlangen terug naar het paradijs of hopen op een ander. Wat te doen? Waarheen te gaan? Laten wij simpelweg niets doen en nergens heengaan.¹¹²

Niets doen en nergens heengaan. T.S. Eliot's visionaire "Aswoendag", geschreven na zijn 'bekering', eindigt met de smeekbede: "Teach us to sit still". Maar – zo wist reeds Pascal – niets is moeilijker dan stil te zitten en niets te doen. Deze vlucht voor de stilte neemt in de meest recente literatuur de vorm aan van de omarming van een rauw, compromisloos en hyperactief nihilisme, zoals in het werk van Tama Janowitz, Jay McInerney, Dennis Cooper, Kathy Acker en Bret Easton Ellis. De laatste beschrijft in *Less than Zero* een generatie die zich geheel onledig houdt met cocktails, cocaïne, xtc, promiscuïteit, B-films en snuff-movies, om de ondraaglijke lichtheid van een zinledig bestaan door te komen:

Ik zit me de meeste tijd rot te vervelen aan de bar van La Scala Boutique en dood de tijd met roken en rode wijn drinken.[...] De psychiater bij wie ik loop is jong en heeft een baard en rijdt in een 450 SL en heeft een huis in Malibu. Elke keer als ik in zijn spreekkamer in Westwood zit, waar de zonneschermen zijn neergelaten, houd ik mijn zonnebril op en rook sigaretten en soms kreteks, alleen maar om hem te ergeren, en soms huil ik. Soms schreeuw ik tegen hem en dan schreeuwt hij terug. Als ik hem vertel dat ik van die bizarre seksfantasieën heb, neemt zijn belangstelling merkbaar toe. Ik begin zonder enige aanleiding te lachen en voel me daarna misselijk. Soms lieg ik tegen hem. Soms sta ik gewoon op en loop de deur uit.¹¹³

111 M. Kundera, *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan* (Weesp/Baarn: 1985). p. 13.

112 E.M. Cioran, *Geboren zijn is ongemak* (Amsterdam: 1984). p. 15.

113 B.E. Ellis, *Minder dan niks* (Amsterdam: 1987). p. 19 en 21.

En dan is er ten slotte het troosteloze universum dat Michel Houellebecq schetst, de bodemloze eenzaamheid “aan het eind van de westerse beschaving”. Gecorrumpeerd door materialisme en consumptie, onmachtig tot intimiteit, met ranzige groepsseks als enig ‘verzetje’, slijten Houellebecqs narcistische ‘helden’ hun doelloze bestaan. “Ik houd niet van deze wereld”, verzucht de Ik-figuur in *De wereld als markt en strijd*:

Van de maatschappij waarin ik leef moet ik walgen; van reclame word ik misselijk; van de informatica moet ik kotsen. Het enige wat ik als IT-er doe, is de wereld overspoelen met verwijzingen, controleprocedures en rationele beslissingscriteria. Het heeft geen enkele zin. Deze wereld heeft overal behoefte aan, behalve aan extra informatie.

En elders:

Meer in het algemeen worden we allemaal ouder en gaan dood. Dat idee van veroudering en dood is voor het menselijke individu onverdraaglijk; in onze beschaving grijpt het soeverein en ongehinderd om zich heen, het vult geleidelijk aan ons hele bewustzijnsveld en verdringt al het andere. Zo wint beetje bij beetje het besef terrein hoe beperkt de wereld is. Zelfs de begeerte verdwijnt; het enige dat overblijft is verbittering, afgunst en angst. Vooral verbittering; een peilloze, onvoorstelbare verbittering. Geen enkele beschaving en geen enkel tijdperk hebben zo’n enorme hoeveelheid verbittering kunnen opwekken.¹¹⁴

In *Elementaire deeltjes*:

Hoewel nooit openlijk ter sprake gebracht, won de problematiek van de waarde van het menselijk leven langzaam maar zeker terrein in de denkwereld van de mensen. Zonder enige twijfel is die problematiek voor een deel verantwoordelijk geweest voor de opkomst, in de loop van de allerlaatste decennia van de westerse beschaving, van een depressief of zelfs masochistisch algemeen klimaat.

¹¹⁴ M. Houellebecq, *De wereld als markt en strijd* (Amsterdam: 1998). p. 88 en p. 157.

Een uitzichtloze eenzaamheid en verveling is het ‘ultieme’ besef van het bestaan:

Plotseling had hij het voorgevoel dat zijn hele leven zou lijken op dat moment. Hij zou menselijke emoties doormaken, soms zouden ze heel dichtbij zijn. Anderen zou geluk ten deel vallen, of wanhoop, maar niets van dat alles zou hem ooit werkelijk kunnen raken of kwetsen. [...] Hij voelde zich van de wereld gescheiden door een paar centimeter leegte, die als het ware een schild of een pantser om hem heen vormden.¹¹⁵

In de roman *Platform*:

Mensen leven naast elkaar als runderen; af en toe lukt het ze nog net een fles drank te delen.

Aan de ene kant zie je honderdduizenden westerlingen die alles hebben wat ze willen, maar geen seksuele bevrediging meer kunnen vinden. Aan de andere kant zie je miljarden individuen die niets hebben, die omkomen van de honger, jong sterven, in erbarmelijke omstandigheden leven en niets anders meer hebben om te verkopen dan hun lichaam en hun onbedorven seksualiteit. Het is zo klaar als een klontje: dit is een ideale ruilsituatie.

Tot het einde toe zal ik een kind van Europa, van de zorg en de schaamte blijven; ik heb geen enkele hoopvolle boodschap te geven. Voor het Westen voel ik geen haat, hooguit een diepe minachting. Ik weet alleen dat wij allemaal stuk voor stuk naar egoïsme, masochisme en dood stinken. We hebben een systeem gecreëerd waarin je domweg niet meer kunt leven, en we blijven het ook nog eens onvermoeibaar exporteren.¹¹⁶

115 M. Houellebecq, *Elementaire deeltjes* (Amsterdam: 1999).p. 77, 93.

116 M. Houellebecq, *Platform: Midden in de wereld* (Amsterdam: 2002).p. 23, 206, 304.

Slot

In de hier – grof – geschetste *Taal der Verveelden* tekent zich een ontwikkeling af. Steeds onverbiddelijker ademt de leegte ons in het gezicht. De verveling is niet langer een terzijde te schuiven of te overkomen ongemak van de onrustige mens. Het is evenmin een karakterkwaal van onvoldoende gelovigen of neurasthene misantropen. Ook van klassenverschillen trekt de verveling zich inmiddels niets meer aan. De verveling heeft zich als een ‘onaangename gast’ in de westerse wereld gevestigd, en er is niets dat er op wijst dat deze gast voornemens is te vertrekken. Zo ons nog iets rest tijdens het ‘wachten op niets’ is het een ‘meubileren’ (Beckett) of een ‘bevolken’ (Pessoa) van de leegte. Deze wordt echter overwoekerd door een louter esthetisch en materialistisch ‘meubileren’ van de leegte van het bestaan in het ‘Schöner Wohnen’: het optimaliseren van de ‘woonomgeving’ in het rimpelloze bestaan van wat Nietzsche ‘de laatste mensen’ heeft genoemd. In het vierde hoofdstuk zal op deze alles trivialisierende ‘ontwikkeling’ nog uitgebreid worden ingegaan.

Aan het begin van deze paragraaf werd benadrukt dat slechts een impressie werd beoogd van het project *De Taal der Verveelden*. Vele kandidaten zijn onvermeld gebleven, waarbij wellicht vooral Laurence Sterne’s *Tristram Shandy* en Gerard van het Reve’s *Frits van Egters* door meer dan een enkeling node zullen zijn gemist.¹¹⁷ De geboden impressie had als voornaamste doel de verveling als motief en fenomeen te ‘rehabiliteren’. Nu de verveling niet het onaanzienlijke verschijnsel lijkt te zijn, waarvoor het gewoonlijk wordt gehouden, dient zich de vraag aan ‘wat’ verveling nu precies ‘is’? Aan die vraag is het nu volgende hoofdstuk gewijd.

117 Behalve met de vele verzwegen auteurs, zou het ‘project’ van de *Taal der Verveelden* kunnen worden uitgebreid met filmische vertellingen van verveling. Slechts ter oriëntatie, noem ik Wim Wenders ‘Im Laufe der Zeit’ en ‘Der Himmel über Berlin’, Jim Jarmusch ‘Permanent Vacation’, Todd Solondz, ‘Happinesz’, Sam Mendes’ ‘American Beauty’ en Bouli Lanners’ ‘Ultranova’.

HOOFDSTUK II

WETENSCHAPPELIJKE ORIËNTATIE IN DE VERVELING

EEN EERSTE VRAAG NAAR DE METHODE

‘Dit is nu mijn weg, – waar is de uwe?’ Zo antwoordde ik hun die mij ‘naar de weg’ vroegen. Die weg namelijk, bestaat niet.

F. Nietzsche

Woord – of beter: woord van waarschuwing – vooraf

De in het eerste hoofdstuk geschetste autobiografische aanleiding tot deze studie beheerst in zekere zin ook de nu volgende eerste uitwerking van de vraag naar de methode, de vraag naar de meest adequate wijze waarop het fenomeen verveling kan worden opgehelderd. Dat is natuurlijk ongebruikelijk, een weergave van de door een auteur tastend en dwalend afgelegde weg, ter inleiding van een methodische onderzoeking. Toch houd ik ook hier, of beter: *juist* hier stand. Want wellicht is dit voor ons hedendaagsen de enige filosofisch nog haalbare gedaante van de methode: de *meta-hodos* – het *na-gaan* van *een* afgelegde weg. Aansluitend op het hierboven geciteerde fragment van Nietzsche heeft Heidegger het als volgt verwoord:

In der Philosophie gibt es nur Wege; dagegen in den Wissenschaften einzig Methoden, das heißt Verfahrensweisen (GA 15, 399).

Hiermee is overigens niet aangegeven dat de filosofie het zonder de vraag naar de methode stellen kan:

Jede echte Philosophie ist [...] ein Ringen um die Methode, so zwar, daß jede nächtsgelegene Methode immer neu überwunden werden muß. [...] Man wird nicht Philosoph, dadurch, daß man eine Methode lernt und beherrscht. Das Eigentümliche der philosophischen Methode selbst ist es, daß sie nicht technisierbar wird (GA 58, 135-136).

Veelzeggend is in dit verband het motto dat Heidegger aan zijn Verzameld Werk heeft meegegeven: “Wege, nicht Werke”. En in *Beiträge zur Philosophie* weerklinkt het adagium “Nur Da-sein, nie ‘Lehre’” (GA 65, 98). En zo is het; en zo is het wellicht ook altijd geweest: “Das Land *wird* ja erst *durch den Weg*” (GA 65, 86).

1. Opname van een schamel bestand

In het eerste hoofdstuk is een impressie gegeven van het fenomeen verveling. De non-ervaringen en non-gebeurtenissen uit het leven van de auteur werden naar een meer algemeen niveau getild, waarbij de sokkel van de westerse literatuur goede diensten bewees. Van enige bewijsvoering, bijvoorbeeld inzake de psychologische, de antropologische of zelfs de ontologische status van de verveling was vooralsnog geen sprake. Want wat *is* nu precies verveling? En bovendien: hoe ‘wezenlijk’ is de verveling? Is zij slechts een ervaring die zich zo nu en dan aandient, maar ook kan uitblijven? Of tekent de verveling, zij het sluimerend, zij het manifest, op een meer fundamentele wijze het menselijk bestaan? Hieromtrent is bepaald nog geen uitsluitsel gegeven. Er kunnen inzake het project van *De Taal der Verveelden* immers vele schrijvers worden genoemd die zelden of nooit door verveling werden geplaagd en die de verveling ook niet als thema of motief van hun werk hebben gekozen. Zo merkt Komrij met onverholen minachting op: “De verveling is me zowel onbekend als wezensvreemd. Ik heb er nooit zelfs een seconde aan geleden. [...] Ik ken het woord, ja zeker,

maar ongeveer op de manier waarop een bosneger het woord sneeuw kent. Uit een schoolboek, van de televisie, van horen zeggen." En in totaal onbegrip: "Ik stel me bij een persoon die zich verveelt iemand voor die nergens trek in heeft, alles al heeft gezien, nog met geen honderdponder een schim van een interessante gedachte uit zijn hersens kan afvuren, doelloos in het niets staart, de tijd tergend langzaam aan zich voorbij ziet glijden en voor het slapengaan nog even een boek van Willem Brakman leest." Waarop hij repliceert: "Ik heb trek, ik wil nog zoveel zien, de halve wereldliteratuur wacht op mij, er zijn nog zoveel ongestreelde dijen. Mij dorst, mij dorst."¹

Naast dit even oprecht als hardnekkig onbegrip aangaande verveling als een serieus te nemen fenomeen, is er een andere, niet minder heikele kwestie. Ook de authenticiteit van de gepresenteerde literaire fragmenten over verveling kan worden aangevochten. Zo meent Karel van het Reve in zijn *Geschiedenis van de Russische literatuur*, dat er in het idioom van de 'overtollige mensen', de *lijsnie ljudi*, een gezochte typologie schuilt. De overtollige mens zou slechts een literaire figuur zijn, door schrijvers in het leven geroepen om de eigen bestaansonmacht aan de Russische volksaard toe te schrijven.² Tsjechow heeft dit met enige zelfspot ook verwerkt in het verhaal "De Bruid". Na Andrej Andrejitsj Sjoemins uitroep: "O, moedertje Rusland! Wat draag jij op je grond toch nog een boel van die leeglopers en nutteloze mensen! Zwaarbeproefde aarde, wat een massa typen zoals ik!", merkt de auteur droogjes op: "En van het feit dat hij niets uitvoerde maakte hij een algemeen verschijnsel, waarin hij een teken des tijds zag".³

Welnu, goed dan: de auteur heeft zich verveeld en hij verveelt zich niet in de laatste plaats bij een recapitulatie als deze. En wederom akkoord: het is opmerkelijk, maar ook niet meer dan op-

1 G. Komrij, "Verveling", in *Humeuren & temperamenten* (Amsterdam: 1990). pp. 182-184.

2 K. van het Reve, *Geschiedenis van de Russische literatuur: Van Vladimir de Heilige tot Anton Tsjechow* (Amsterdam: 1985). pp. 291-292 en 482-483.

3 A. Tsjechow, "De bruid", in *Verzamelde werken*, Bd. 5 (Amsterdam: 1978). p. 472.

merkelijk, dat verschillende schrijvers in hun dagboeken en correspondenties ruimte hebben vrijgemaakt voor de verveling die hun leven heeft begeleid of beheerst. Het moment is aangebroken voor een meer systematisch onderzoek.

2. Wat is dat, verveling?

2.1 Lexicografie en begripsbepaling

“Jammer, de verveling is niet eenvoudig”

R. Barthes⁴

Een gebruikelijk en beproefd uitgangspunt van elk zich respecterend onderzoek naar willekeurig welk fenomeen is de preliminaire begripsbepaling, de poging om tot een zo eenduidig mogelijke afbakening te komen van het te onderzoeken fenomeen. Bij een dergelijke onderneming stuiten wij echter al snel op Thomas Bernhards in het *Woord Vooraf* genoemde kwalificatie van academische arbeid: het ‘begrippen-uitbenen’ en de daarmee samenhangende *rigor mortis* van de levende ervaring. Natuurlijk is het zo, dat de fenomenen en de dingen ter sprake moeten komen – naar Stefan George: “kein Ding sei wo das Wort gebracht” – maar dit ter sprake komen in het levende woord *omspant* en *overspant* elke begrippelijke bepaling: het woord brengt de dingen en de fenomenen ‘ter sprake’, meer niet; het legt ze niet vast, maar brengt ze in het opene van verstaan en misverstaan (GA 12, 216). Het hier vertolkte wantrouwen tegen definities is op het eerste gezicht een bedenkelijk uitgangspunt voor een academisch onderzoek, maar het woordje ‘bedenkelijk’ heeft meer dan één betekenis.

Vanzelfsprekend ben ik mijn onderzoek op conventionele wijze begonnen. Ik heb woordenboeken aangesproken, handboeken ter hand genomen en ik ben mijn ronde door encyclopedieën gegaan. In mijn academische onschuld heb ik allereerst gezocht

4 R. Barthes, *Het plezier van de tekst* (Nijmegen: 1986). p. 33.

naar definities van verveling. Die zijn natuurlijk ruimschoots voorhanden. *Van Dale* meldt bij *verveling*: “een onaangenaam gevoel, ontstaan door een onbevredigde drang naar nieuwe gewaarwordingen” (het is of er onder ‘huwelijk’ werd gezocht, of onder: ‘een vaste baan’). *Koenen* noemt, met meer gevoel voor nuance, *verveling* “een onaangenaam gevoel van leegte (bij eentonigheid, oververzadigdheid, heimwee, bewustheid van zinloos handelen enz.) zodat de tijd lang valt”. Bij alle stelligheid schort er iets aan dergelijke pogingen tot eenduidige begripsbepaling. Elke definitie lijdt onder de afzondering uit de levende taal. Bij elk raadplegen van een woordenboek bekruipt het besef van de ‘los-bandigheid’ van de levende taal. Door de noodzakelijke bondigheid blijven min of meer verwante fenomenen ook niet zelden buiten het gezichtsveld. Zo geldt voor het onderhavige onderzoek, dat er vele fenomenen zijn die met de verveling samenhangen, maar er toch ook van verschillen of slechts een – letterlijk – ‘eventueel’ moment van de verveling uitmaken: ik noem – zonder aanspraak op volledigheid – weerzin, onmacht, apathie, vertwijfeling, zinloosheid, eenzaamheid en vervreemding.

Ook blijkt het moeilijk uitdrukking te geven aan de innerlijke dynamiek van het te definiëren fenomeen. Zo kent de verveling een ‘eigen-aardige’ onrust en een zucht naar verstrooiing die samenhangen met de patstelling die de verveling behelst en die dus in zekere zin deel uitmaken van de verveling zelf. Een adequate definitie van de verveling zou daarom moeten verwijzen of uitwijzen naar dergelijke min of meer verwante fenomenen. Het behoeft geen betoog dat een dergelijke onderneming zich binnen het kenmerkend korte bestek van een woordenboek niet tot een bevredigend einde laat brengen. Terecht merkt Greenson op, dat de verveling zich “gemakkelijker laat beschrijven dan bepalen”.⁵

Bij deze overwegingen dient zich overigens nog een probleem aan. Wanneer de verveling als een gecompliceerd fenomeen onderkend wordt, waarin naast apathie, weerzin en onlust ook on-

5 R.R. Greenson, “On boredom”, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1 (1953). p. 7.

rust en het zoeken naar verstrooiing een rol spelen, rijst de vraag naar de onderlinge verhouding van de verschillende genoemde momenten, of zelfs naar een eventuele hiërarchie. Is bijvoorbeeld de apathie een aspect van de verveling, of behoort de verveling tot de apathie? Tijdens het schrijven van deze studie heb ik mij vaak de vraag gesteld of ik niet telkens allerlei fenomenen tot de verveling tracht te herleiden. Wanneer Pessoa in *Het boek der rusteloosheid* een reeks van stemmingen samenvoegt onder de titel 'weezin', een fundamentele gemoedstoestand, waarvan de verveling slechts een gedaante zou zijn,⁶ ben ik geneigd de zaken om te keren en de weezin als een moment van de verveling te beschouwen. Daarbij vind ik overigens Jankélévitch aan mijn zijde, die schrijft dat "in tegenstelling tot de walging, die een plaatselijke, gespecialiseerde verveling is, waarbij slechts één functie is betrokken, de verveling, zodra zij de mens overvallen heeft, heel de zin van het leven zelf onzeker maakt".⁷ Toch zijn de zaken hiermee niet beslecht. Wie zijn kaarten zet op het fenomeen van de weezin, de apathie, de zinloosheid, of desnoods op het fenomeen van de verweking, zal in de verveling slechts een aspect, een symptoom of een illustratie van genoemde fenomenen zien.

Laat voorlopig duidelijk zijn, dat dit onderzoek niets beoogt af te doen aan de verdiensten van onderzoekingen naar weezin, apathie, zinloosheid of verweking. Wel zal – de opmerking indachtig omtrent de onvermijdelijke gewelddadigheid van elke interpretatie die in het eerste hoofdstuk werd voorgelegd – in de navolgende hoofdstukken worden betoogd, dat de verveling een voor ons hedendaagsen opmerkelijk existentieel en epocaal fenomeen is.

2.2 Lexicografie in Europees verband

In het voorgaande passeerden enkele lexicografische bepalingen van de verveling in het Nederlandse taalgebied de revue. Rijk –

6 F. Pessoa, *Het boek der rusteloosheid* (Amsterdam: 1990). p. 225 v. en p. 241 v.

7 V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. 87.

zij het niet beslissend anders – wordt een dergelijke analytische onderneming wanneer de bepaling van verveling in andere taalgebieden bij het onderzoek wordt betrokken. Een opmerkelijk gegeven dient zich aan: in de verschillende Europese talen worden twee verschillende momenten van de verveling benadrukt. Zo wordt in het Duitse *Langeweile* vooral het tijdsbeleven gearticuleerd, terwijl in het Franse *ennui*, het Engelse *boredom*, het Italiaanse *noia*, het Spaanse *aburrimiento*, *enojo* en *tedio*, het Deense *kjedsommelighed* en het Russische *skoeka*, *toska*, en *lisjni* een gemoedstoestand centraal staat, reikend van landerige ontevredenheid tot een regelrechte afkeer van het bestaan.

Beschouwen wij in dit verband de etymologie van het Nederlandse ‘verveling’ dan treft ons een onverwachte betekenisrijkdom. Francks *Etymologisch Woordenboek der Nederlandsche Taal* leert dat ‘verveling’ afkomstig is van *verviln*, hetgeen betekent: “teveel worden of lijken”. Daarbij benadrukt de auteur, dat dit ‘teveel’ zowel aan het gemoed als aan het tijdsbeleven refereert; zo wijst hij op de etymologische verwantschap tussen ‘verveling’ en ‘verlangen’, waarin de tijd ook – zij het op een andere wijze – lang duurt.⁸

In lexicografische termen kan aan de verveling een elliptische betekenisstructuur worden toegekend, met twee semantische brandpunten, waarin respectievelijk het tijdsbeleven en het gemoed worden benadrukt. Dat beide momenten geen volstrekt eigen leven leiden blijkt overigens uit de historische beweging van de levende taal. Zo heeft zich in de loop der tijden in het Duitse taalgebied een tendens tot integratie van het gemoedsmoment in de definities van ‘Langeweile’ voltrokken, terwijl anderzijds bijvoorbeeld in het Franse taalgebied de betekenis van het tijdsbeleven in de ‘ennui’ steeds sterker wordt benadrukt.⁹

Toch schiet ook deze benadering tekort. Thomas Mann merkt over de vermeend ‘lange tijd’ in de verveling op:

8 N. van Wijk, *Franck's etymologisch woordenboek der Nederlandsche taal* (Den Haag: 1912). p. 737.

9 Vgl. L. Völker, *Langeweile: Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs* (München: 1975). p. 13; P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Bd. 3 (Parijs: 1985). p. 1006-1007.

Wanneer men van verveling zegt dat ze de tijd lang doet vallen, is het nader beschouwd veeleer zo dat ze de tijd kort, een ziekteproces ten gevolge van monotonie: grote tijdsperiodes schrompelen in geval van ononderbroken gelijkvormigheid ineen op een verbijsterende manier; als de ene dag gelijk is aan alle andere, dan zijn ze alle tezamen gelijk aan één, en in geval van volslagen eenvormigheid zou ook het langste leven als zeer kort beleefd worden en onverhoeds vervlogen zijn.¹⁰

Hoewel de tijd in de verveling onmiskienbaar lang valt, lijkt het beter te spreken van een *verstoord* tijdsbeleven.¹¹ In de verveling is de tijd vooral in wanorde geraakt.

Ook ten aanzien van het gemoedsmoment kan een dergelijke parerende opmerking worden gemaakt. Een eenzijdig pejoratieve duiding van de verveling als doffe onmacht schiet tekort. Zoals eerder werd opgemerkt heeft Aristoteles een verband gelegd tussen melancholie en uitzonderlijke creatieve prestaties. Ook Goethe meent dat de verveling tot scheppend werk kan disponeren. De verveling is een 'kwaadaardig kruid', maar zij doet ook veel verteren: "Langeweile ist ein böses Kraut, aber auch eine Würze die viel verdaut".¹² In een van zijn epigrammen noemt Goethe de verveling zelfs de 'moeder der muzen'.¹³ En Nietzsche schrijft:

Voor de denker en iedere fijngevoelige geest is de verveling de on-aangename 'windstilte' der ziel, die aan een voorspoedige vaart en aan de onbekommerde winden voorafgaat; hij moet haar verdragen, hij moet haar uitwerking bij zich zelf *afwachten* – en juist *dat* is het, wat geringere naturen onder geen beding over zich kunnen verkrijgen!¹⁴

10 "Uitwijding over het tijdsbesef", in Th. Mann, *De toverberg* (Amsterdam: 1992)., p. 136.

11 R.R. Greenson, "On boredom", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1 (1953). p. 7.

12 J.W. Goethe, "Sprichwörtlich", in *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 1 (Zürich: 1949). p. 425.

13 J.W. Goethe, "Epigramme", nr. 27. in *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 1 (Zürich: 1949). p. 226-227.

14 F. Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* (Amsterdam: 1976). Eerste boek, fragment 42 (KSA 3, 409).

2.3 Exogene en endogene verveling

Een stap in de goede richting binnen het project van lexicografie en begripsbepaling lijkt het onderscheiden van de gewone, alledaagse, *exogene* verveling van een meer fundamentele *endogene* verveling, die het hele gevoelsleven beheerst en alle dingen van hun kleur en betekenis berooft. Het onderscheid exogeen/endogeen is opmerkelijk populair in wetenschappelijke studies over verveling.¹⁵ Op het eerste gezicht is een dergelijk onderscheid ook verhelderend. Exogeen is de verveling die de reiziger bevangt, slenterend over een verlaten perron, wachtend op een vertraagde trein. Exogeen is ook de verveling die de aanwezigen bekruipt tijdens een slechte lezing, met de uitgang achter het spreekgestoelte, of de verveling van een verregende vakantie, die zich voortsleept in de foyer van een slecht geoutilleerd pension. Deze exogene, reactieve of *voorwerpelijke* verveling lijkt geheel te kunnen worden herleid tot uiterlijke omstandigheden. In genoemde gevallen verdwijnt deze verveling gewoonlijk bij de aankomst van de trein, het weerklinken van het verplichte applaus of het doorbreken van de langverwachte zon.

En dan zou er, naast de exogene, reactieve verveling, ook een verveling bestaan die niet gebonden is aan uiterlijke omstandigheden; een verveling die weerklinkt in de verzuchting: "Niet dit of dat verveelt me, *alles* verveelt me", of zelfs: "*Ik* verveel me". Deze endogene, *toestandelijke* verveling, het verveeld-zijn als zodanig, stijgt op uit het bestaan zelf. Zonder duidelijk aanwijsbare oorzaak *overkomt* deze verveling, dooft elke interesse uit en doet de wereld verworden tot een zinloos, kleurloos, amorf, massief geheel.

Misschien heeft een enkele oplettende lezer de diagnose al gesteld: is het niet de endogene verveling die de auteur van deze stu-

15 Vgl. o.m. E. Tardieu, *l'Ennui: Etude psychologique* (Paris: 1913); W.J. Revers, *Die Psychologie der Langeweile* (Meisenheim am Glan: 1949); E.A.D.E. Carp, *Essay over verveling* (Lochum: 1980); A. Bellebaum, *Langeweile, Überdruß und Lebensinn: Eine geistesgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung* (Opladen: 1990).

die sinds jaar en dag plaagt en hem tot de onzalige onderneming heeft gebracht waarvan de lezer de neerslag nu in handen heeft, omdat een vriend of een verre bekende hem 'iets filosofisch', dat wil zeggen: 'iets blijvends' wilde geven? Is deze endogene verveling niet Verlaine's 'pire peine', dat onuitstaanbare lijden zonder aanwijsbaar leed, waarvan met bedenkelijke zelfgenoegzaamheid gewag werd gedaan in de *Kroniek van een verveeld leven*? Een begrip doet evenwel nog niet begrijpen en bewerkt zeker niet zomaar een verstaan. Is dit in de wetenschappelijk-analytische literatuur over verveling zo populaire onderscheid wel zo helder als het lijkt? Bestaat er niet een meer complexe verhouding tussen beide soorten verveling, en wel zodanig, dat de endogene verveling aan de exogene verveling ten grondslag kan liggen, en dat, omgekeerd, een radicale extrapolatie van de exogene verveling de notie 'endogene' verveling overbodig maakt? Ik leg twee onderscheiden overwegingen voor.

2.3.1 Wat is vervelend?

Exogeen is – als opgemerkt – de verveling die een duidelijk aanwijsbare oorzaak heeft: wachten in een lange rij, langdurige opsluiting, een onbewoond eiland zonder Vrijdag, eentonige arbeid zonder uitzicht op promotie. Maar is er wel iets dat als zodanig, echt en altijd vervelend is? Is een wachtkamer als zodanig vervelend? Is een onbewoond eiland als zodanig vervelend? Zijn eenzame opsluiting of eentonige arbeid als zodanig vervelend? Veronderstellen al deze gedaanten van de verveling niet een bepaalde dispositie? Is het niet zo, dat in onze ontmoeting met de wereld deze eerst *als wereld* wordt geconstitueerd? Voor een enkeling onder ons is het met één zwaluw in de lucht reeds zomer. Wie de wereld wil ondergaan in haar 'onuitputtelijke ervaringsrijkdom', waarvan mijn tante Marie-Sophie in haar groenten- en kruidenparadijs in Bilthoven gedurende eindeloze logeerpartijen onvermoeibaar sprak, zal zich op geen enkel verlaten provinciaal perron vervelen. Bij ontstentenis van opvallende gebeurtenissen scherpt de waarneming zich, zoals de ogen van een kat bij invallende duis-

ternis. Een verrassende lappendeken van akkervelden, in onvermoede tinten groen en geel bedekt de heuvels. Wingerd omrankt de telegraafpalen; in het gras zwoegt een kever en hopla!: daar scheert een kwikstaart over het kreupelhout. Wordt de blik omhoog gericht, dan brengt een wolkenpartij in vervoering en beweegt tot een mompelend citaat van Wordsworth 'I wander, lonely as a cloud' of tot de wrange woorden uit Nijhoffs 'De wolken', en kijk: uit de verte nadert de trein.

Kent de exogene verveling, in al haar verschillende gedaanten, niet telkens een mogelijk endogene ondergrond? Wie zich verveelt, zal zich ook met de omringende dingen vervelen. Is er in de exogene verveling niet een meer fundamentele dispositie in het geding? De dingen hoeven immers niet vervelend te zijn. Ik wil in dit verband graag enkele woorden wijden aan mijn oom Wim, de broer van mijn vader, die zich "nooit of te nimmer" verveelde. Oom Wim had namelijk de sc Amersfoort. Hij was sinds jaar en dag een trouw supporter van de sc en wist zijn bestaan, ja, zelfs de toestand in de wereld als zodanig, telkens weer vanuit de sc Amersfoort 'zin te geven'. Wanneer hij in *De Gelderlander* las dat de mondiale ontbossing catastrofale vormen dreigde aan te nemen, verzuchtte oom Wim: "Dat is niet best voor de sc, de doelpalen zullen er niet goedkoper op worden". Werd er daarentegen bericht dat er bij genoemde ontbossing onder het loof een indianenstam was ontdekt, dan veerde hij op en meende monter: "Dat is goed nieuws; die indianen zouden stuk voor stuk ooit seizoenkaarthouders kunnen worden van de sc."

Over de samenhang van verveling en de vraag naar de zin van het bestaan kom ik aanstonds nog te spreken. Ik volg nu de omgekeerde weg.

2.3.2 Is de endogene verveling niet uiteindelijk exogeen?

Wat is dat nu precies: 'endogene verveling', die diepzinnig klinkende, maar vooralsnog raadselachtige verveling, die 'uit het bestaan zelf' zou opstijgen? Bij endogene verveling zou van een aan-

wijsbare uiterlijke oorzaak geen sprake zijn. Maar daarmee is de uiterlijkheid *als zodanig* nog niet gedesavoueerd. Er bestaat immers – naar Elsschot – zoiets als een fundamentele afstand tussen droom en daad, een pijnlijke discrepantie tussen het leven waarnaar wij verlangen en de solide middelmatigheid van het alledaags bestaan. Is het niet juist deze discrepantie, die de configuratie innerlijk/uiterlijk als zodanig betreft, die de eigenlijke grondslag vormt van hetgeen nogal pretentiefus endogene verveling wordt genoemd? Als dat waar is, is de endogene verveling een soort voortdurende manifestatie van exogene verveling. Aan het slot van de wat venijnige opmerking over de psychiaters die zich ooit over mijn verveling hebben gebogen citeerde ik een fragment uit Nietzsches *Menselijk, al te menselijk*, dat opnieuw kan worden aangehaald; niet in de laatste plaats omdat het hier meer op zijn plaats is:

Er bestaat een verveling van zeer fijnzinnige geesten van hoge beschaving, voor wie het beste dat de aarde te bieden heeft een laffe smaak heeft gekregen: gewend uitgezochte en steeds uitgezochtere spijs te eten en van grovere kost te walgen, dreigen zij van honger om te komen – want van het allerbeste is er maar weinig, en soms is het ontoegankelijk of steenhard geworden, zodat ook goede tanden het niet meer kunnen bijten.¹⁶

En Leopardi schrijft in zijn *Pensieri*:

Verveling is in zekere zin het meest verheven menselijke gevoel (...). Het feit dat de mens door niets op aarde noch om zo te zeggen door de aarde in haar geheel kan worden tevredengesteld, dat hij de onnoemelijke uitgestrektheid van de ruimte, het aantal en de wonderbaarlijke grootte van de werelden beschouwt en tot de bevinding komt dat alles nietig en klein is voor de capaciteit van zijn geest, dat hij zich het oneindig grote aantal werelden en het oneindig grote heelal voorstelt en voelt dat zijn geest en zijn verlangen nog groter zouden kunnen zijn dan dat heelal, dat hij de dingen altijd beschuldigt van ontoereikendheid en nietswaardig-

¹⁶ F. Nietzsche, *Menselijk, al te menselijk: Een boek voor vrije geesten* (Amsterdam: 1980). Tweede deel, fragment 369 (KSA 5, 525).

heid en dat hij een tekort en daarom een verveling ervaart, dit alles schijnt mij toch het meest doorslaggevende bewijs van de grootheid en adel te zijn dat zich in de menselijke natuur manifesteert. Daarom is de verveling weinig bekend bij mensen zonder enige betekenis en heel weinig of niet bij andere wezens.¹⁷

De exogene, noch de endogene verveling kunnen in zuivere vorm worden aangetroffen. Beide berusten op overdrijvingen, op extrapolaties. Aan de exogene verveling kan een endogeen geconstitueerde devaluatie van de wereld ten grondslag liggen, een verstoorde verhouding tot de dingen, een fundamentele onmacht met de wereld in contact te treden. De endogene verveling kan op haar beurt als een geradicaliseerde exogene verveling worden opgevat, wanneer voorondersteld wordt dat de mens een fijnproever vermag te zijn en de wereld een slecht restaurant is. Beide bepalingen berusten op een niet werkelijk doordachte opvatting van de verhouding tussen het innerlijke en het uiterlijke beleven. In het kader van Heideggers existentielle analytiek zal in het volgende hoofdstuk worden betoogd dat zowel de eenzijdige oriëntatie op een subjectieve sfeer als die welke vasthoudt aan een objectieve sfeer van het bestaan op ondoordachte, zo niet ontoelaatbare vooronderstellingen berust.

3. De verveling wetenschappelijk benaderd

Alles Beweisen ist immer nur ein nachträgliches Unternehmen auf dem Grunde von Voraussetzungen. Je nachdem diese angesetzt werden, läßt sich alles beweisen.

M. Heidegger (VA, 196)

Aansluitend op de hiervoor geschetste analytische oriëntatie en alvorens in hoofdstuk III een niet-analytische, fenomenologisch-

¹⁷ Leopardi, *Gedachten* (Amsterdam: 1976). p. 60.

hermeneutische weg te beproeven, wordt in deze paragraaf een impressie gegeven van enkele wetenschappelijke benaderingen van de verveling. De verveling wetenschappelijk benaderen wil zeggen: de verveling *objectiveren*, bepalen en vastleggen. Dat betekent dat de wetenschappen aangewezen zijn en voort werken op de hierboven gewraakte definitiorische arbeid. Deze paragraaf geldt dan ook enerzijds als een *pharmakon* voor de volhardende twijfelaars aan de in dit boek afgelegde weg, en anderzijds als een voorbereiding op een andere benadering, waarbij niet beoogd wordt de verveling te bepalen, maar deze werkelijk ter sprake te brengen en te laten uitspreken. Want, zo schrijft Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

Es handelt sich nicht darum, daß Sie eine Definition der Lange-
weile nach Hause tragen, sondern daß Sie verstehen lernen, sich
in der Tiefe des Daseins zu bewegen (GA 29/30, 198).

3.1 *Het te overkomen probleem*

Vanwege hun objectiverende arbeid staan de wetenschappen inzake de verveling van meet af aan voor een lastige opgave. Hoe kan een ogenschijnlijk bij uitstek subjectief fenomeen als de verveling, een verschijnsel dat bovendien uitblinkt in vaagheid en onbepaaldheid, worden geobjectiveerd? In zijn door Husserl geïnspireerde *De Psychologie der verveling* beoogt Luypen een intuïtieve, introspectieve opheldering van de verveling te geven. Eerst in de intuïtieve introspectie zou het bewustzijn zich voor zijn adequaat object geplaatst weten. Luypens dilemma is echter, dat wie zich geïnteresseerd over de verveling buigt, deze juist dreigt te verdrijven. Het onderzoek is vervolgens aangewezen op het in de herinnering intuïtief schouwen van de verveling. Maar deze objectiverende reconstructie loopt het gevaar dat momenten van de 'oorspronkelijke' ervaring aan de aandacht ontsnappen. De introspectie wordt retrospectie met alle problemen vandien.¹⁸

18 W. Luypen, *De psychologie der verveling* (Amsterdam: 1952).

Een andere mogelijkheid voor een wetenschappelijke benadering is de beschrijving van verveling naar haar uiterlijk verschijnen. Een voor de hand liggend aanknopingspunt daarbij is de bekenenis. Maar ook hier stapelen de problemen zich op. Hoe betrouwbaar is bijvoorbeeld de uitspraak: "Ik verveel me"? Er kunnen talloze misantrope confessies worden opgetekend van lieden die – net zoals de auteur – verzekeren dat zij zich 'altijd' vervelen. In het eerste hoofdstuk is gewezen op de salonleeuwin van de Verlichting, Du Deffand, die haar gasten en correspondentievrienden overlaadde met klaagzangen over de verveling, de 'lintworm van haar ziel', die alles opslokte dat haar gelukkig had kunnen maken. En wat moeten wij, omgekeerd, aanvangen met de verzekering van de gehaaste voorbijganger, dat hij zich 'nooit' verveelt? In Gogols *De dode zielen* verzekert de landeigenaar Pjetoech zijn gast Tschichikow:

Ik heb geen tijd om me te vervelen. Ik word 's ochtends wakker en dan staat de kok al voor mijn neus, dan moet ik het middagmaal opgeven, daarna het ontbijt en dan komt de rentmeester. Als die weg is komt de visvangst aan de beurt en vervolgens het middagmaal. Na het middagmaal heb ik niet eens de tijd om even in te dutten, want dan komt de kok weer, ik moet hem dan het avondeten opgeven en dan moet hij weten wat we morgen zullen eten. Wanneer heb ik nu de tijd om me te vervelen?¹⁹

De 'hoeveelheid' onderkende of ontkende verveling in een mensenleven zegt niet veel, en zeker niet alles, over de verveling. De chronische verveling van de misantroop is niet betekenisvoller dan de verveling die de bedrijvige mens op een vrije dag overvalt en die hij met een uitstapje, een visite of een affaire eenvoudig uit zijn agenda weet te schrappen. Ten slotte staat ook de angsthaas niet dichter bij de angst dan de avonturier en staat de zwaarmoedige niet dichter bij de dood dan de levensgenieter. Deze problematiek indachtig, worden in het nu volgende enkele wetenschappelijke benaderingen van de verveling voorgelegd.

19 N. Gogol, *De dode zielen* (Wageningen: 1975). p. 264.

3.2 Fysiologie van de verveling

Een fysiologie van de verveling lijkt op het eerste gezicht een anachronistische curiositeit, van niet veel meer dan antiquarisch belang. De theorievorming omtrent een fysiologie van de verveling vangt op paradigmatische wijze aan bij de humorenleer die Hippocrates in de vierde eeuw voor onze jaartelling heeft ontwikkeld en die enkele eeuwen later door Galenus is uitgewerkt.²⁰ De humorenleer, die tot in de zeventiende eeuw de medische wetenschap heeft beïnvloed, berust op de gedachte van een innerlijke secretie en een onderlinge verhouding van vier lichaamssappen (*humores*): bloed, slijm, zwarte en gele gal. Met deze kardinale vochten corresponderen vier verschillende temperamenten: het sanguïnische, het flegmatische, het melancholische en het cholerische.

Wanneer de zwarte gal in het lichaam overheerst ontstaat een gemoedscomplex van zwaarmoedigheid, onbehagen en verveling. In *De locis affectis* beschrijft Galenus hoe er bij aandoeningen van de maag en andere organen in het *hypochondrium* – het gebied ‘onder het middenrif’ – een opeenhoping van zwarte gal kan ontstaan, afkomstig van de milt. Hierdoor wordt een roetachtige damp gevormd, die uit de broeierige zwarte massa opstijgt naar de hersenen en daar ‘zwartgalligheid’, droefheid en moedeloosheid teweegbrengt. Opmerkelijk is, dat Galenus geen relatie bespeurt tussen melancholie en genie, zoals bijvoorbeeld Aristoteles gedaan had en later Goethe en Nietzsche zouden doen. De melancholicus is bij Galenus uitsluitend traag en levensmoe, tot geen enkele intellectuele prestatie in staat.

De samenhang tussen melancholie en genie is overigens niet eenvoudig. Melancholie is wellicht een noodzakelijke, maar zeker geen voldoende voorwaarde tot creatieve prestaties. Een oud misverstand dient zich aan: het is juist dat vele grote dichters drinken, maar zeker niet zo – en ik heb het geprobeerd – dat grote drin-

20 Voor het nu volgende is dankbaar gebruik gemaakt van M.J. van Lieburg, *De ziekte der geleerden* (Oss: 1989). Vgl. ook Aristoteles, *Over melancholie* (Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ph. Van der Eijk, Groningen: 2001).

kers kunnen dichten. Een dergelijk misverstand kenmerkt ook de mythevorming omtrent TBC. Sontag verhaalt in *Illness as metaphor* dat uitgevers in de negentiende eeuw – waarin tuberculose als een lichaam en ziel op sublieme wijze verbruikende ziekte werd beschouwd – de gedichten van een auteur die meer dan veertig kilo woog ongelezen terugstuurden.²¹

Hoewel de humorenleer inmiddels in het rariteitenkabinet van de geschiedenis van de geneeskunde is bijgezet, is de gedachte van een gebrek of overdaad aan bepaalde lichaamssappen en van stoornissen in fysiologische processen nog steeds actueel. Chronische vermoeidheid en een gebrek aan levenslust hangen bijvoorbeeld niet zelden samen met leverdeficiëntie en met nierkwalen. In meer specifieke termen is dit uitgewerkt door de medisch-psycholoog Levinger. De auteur onderscheidt in “Von der menschlichen Langeweile” binnen de ‘levensstroom’ van het menselijk bestaan allerlei ontspannings- en vernieuwingsprocessen, die een aanvulling vormen op verbruikte krachten. Het menselijk lichaam is in voortdurende beweging, ook in de uiterste ontspanning van de slaap: de droom. Binnen het stromen van de tijd moet de mens zich voortdurend oriënteren. Deze oriëntatie kan verstoord raken door lichamelijke aftakeling of door nerveuze conflicten. Het persoonlijke tijdsgevoel en het objectieve tijdsbesef raken dan los van elkaar: de tijd lijkt te kort (voor de overspannen mens) of te lang (voor de verveelde mens). De verveling is volgens Levinger een toestand van stagnatie. Onschuldige gedaanten van verveling bij vermoeidheid leren dat de verveling een waarschuwingssignaal is, dat aangeeft dat de grenzen van het menselijk vermogen worden overschreden. Meer extreem zou de verveling een voorstadium zijn van geestelijke en gevoelsmatige afstomping, eventueel uitmondend in verweking en een louter vegetatief bestaan.²²

Hierbij moet worden bedacht, dat een dergelijke psycho-fysio-

21 S. Sontag, *Illness as metaphor* (New York: 1978). p. 29.

22 E. Levinger, “Von der menschlichen Langeweile: Psychologisch-biologische Betrachtung”, *Schweizerische Medizinische Wochenschrift* 5 (1951). p. 113-115. Vgl. ook: M.N. Saunders, “The physiology of boredom, depression and senile dementia”, *Medical Hypotheses* 46 (1996). pp. 463-466.

logische benadering van de verveling wordt gedragen door heel bepaalde vooronderstellingen omtrent het menselijk bestaan. Binnen Levingers dynamisch-biologisch model verschijnt de verveling als een teken van verzwakking, als een aftakelingsverschijnsel, waarmee onvoldoende recht wordt gedaan aan de complexiteit van het fenomeen, dat ook de eerder beschreven componenten van rusteloosheid en verstrooiing kent. Deze kanttekening betreft ook het meer actuele neurofysiologische onderzoek.

Hoewel expliciet neurofysiologisch onderzoek naar de verveling bij mijn weten niet voorhanden is, kan het onderzoek naar depressies wellicht enige uitkomst bieden.²³ Ook in de depressie heerst tenslotte een algeheel gebrek aan levenslust en verschijnt de wereld als een kleur- en zinloos geheel: er is “geen lust aan en geen lust toe”, zoals Kuiper het formuleert.²⁴ Daarbij wordt niet zozeer gewezen op een overmaat aan zwarte gal als oorzaak, maar op stoffen die zorg dragen voor prikkeloverdracht in de hersenen. Een verstoord evenwicht tussen de verschillende systemen zou aanleiding geven tot ‘anhedonie’: algehele lusteloosheid en de onmacht enige vaart te brengen in het bestaan. De verveling zou dan verklaard kunnen worden uit een functioneel tekort aan mono-aminen, zoals de neurotransmitters serotonine en noradrenaline.²⁵ De literatuur leert evenwel dat met een verstoorde mono-aminen huishouding zeer verschillende ziektebeelden corresponderen, variërend van autisme tot dwangmatig winkelen, zodat een eenduidige relatie met verveling niet eenvoudig kan worden bewezen. Maar misschien staan wij nog maar aan het begin, en zal de komst van uitgekiende psychofarmaca die op zeer specifieke hersenactiviteiten gericht zijn, tot eenduidiger resultaten kunnen leiden.

Ook hier moet evenwel worden gewezen op het gevaar van reductionisme: het voorbarig herleiden van complexe existentiële

23 Vgl. P.C. Kuiper, *Nieuwe hoofdsom der psychiatrie* (Den Haag: 1994). p. 229; J.S. Reedijk, *Psychiatrie* (Maarsen: 2003). pp. 241-263.

24 “Depressie”, in: P.C. Kuiper, *Verborgen betekenissen: Psychoanalyse, fenomenologie, hermeneutiek* (Deventer: 1980). pp. 152.

25 J.S. Reedijk, *Psychiatrie* (Maarsen: 2003). pp. 254, 367-368. M. Zuckerman, “Good and bad humors: Biochemical bases of personality and its disorders”, *Psychological Science* 6 (1995). pp. 325-332.

toestanden tot (neuro)fysiologische processen. Er is immers altijd sprake van een niet geheel te determineren samenspel van fysische en psychische omgevingsfactoren. Een krampachtig vasthouden aan een mogelijke relatie tussen oorzaak en gevolg leidt tot de vraag, of de verveling nu veroorzaakt wordt door een verstoorde mono-aminen huishouding of dat het zo is, dat de verveling een dergelijke verstoring teweegbrengt. En zelfs wanneer er op 'een goede dag' een onaanzienlijk, grijskleurig 'vervelings'gen wordt ontdekt dat zich afzijdig van de DNA-strengen ophoudt, dan nog is het de vraag of een dergelijke genetische dispositie ook daadwerkelijk tot een verveeld bestaan zal leiden.

Wel is het zo, dat in neurofysiologische termen één van de beste *middelen* tegen verveling endorfine is: een lichaamseigen morfine, die in de hersenen wordt aangemaakt bij lichamelijke inspanning. Bij neerslachtigheid en verveling is het endorfine-gehalte laag. Lichamelijke inspanning verhoogt het endorfine-gehalte in de hersenen. Goethe wist het al: "Wat verkort mij de tijd? Activiteit! Wat maakt haar ondragelijk lang? Lediggang": "Was verkürzt mir die Zeit? Tätigkeit! Was macht sie unerträglich lang? Müßiggang!"²⁶ Biochemische 'traagheid' kan worden gepareerd met lichaamsbeweging, waardoor de hersenactiviteit in een hogere versnelling raakt, en er zelfs zoiets als 'flow' kan ontstaan.²⁷ Of deze 'strategie' voor de verveelde een uitkomst biedt is overigens twijfelachtig. Het laatste waar deze voor zal opteren is zich in te spannen, te gaan fietsen of zelfs te gaan hardlopen. Daar heeft hij eenvoudig helemaal geen zin in. Wenden wij ons daarom tot de psychologie.

26 J.W. Goethe, "West-Östlicher Divan: Buch der Betrachtungen", in *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 3 (Zürich: 1949). p. 316.

27 Vgl. M. Csikszentmihalyi & J. Lefevre, "Optimal experience in work and leisure", *Journal of Personality and Social Psychology* 56 (1989). pp. 815-822; G.B. Moneta & M. Csikszentmihalyi, "The effect of perceived challenges and skills on the quality of subjective experience", *Journal of Personality* 64 (1996). pp. 275-310; M. Csikszentmihalyi, *Flow: Psychologie van de optimale ervaring* (Mepel: 2004).

3.3 *Psychologie van de verveling: experiment en empirie*

De psychologisch-wetenschappelijke literatuur over de verveling kent inmiddels een toenemende stroom van experimentele onderzoeken. Daarbij gaat men gewoonlijk als volgt te werk: er worden enkele vrijwilligers in een kamer geplaatst (maar vrijwilligers zijn, zoals het woord al aangeeft: ‘vrij-willig’ en dat zijn verveelde mensen juist niet: die zijn ‘on-willig’, of – als de taal het zou toestaan – ‘a-willig’). Het experiment verloopt niet zelden als volgt: in het eerste stadium van de test zit de proefpersoon in een kamer zonder licht; de proefpersoon begint zich al snel te vervelen, raakt gedesoriënteerd en wil weg. In een tweede stadium is er een lampje ontstoken, waardoor de verveling langer op zich laat wachten. In het derde stadium van de test brandt er niet alleen een lampje, maar ligt er ook wat lectuur op tafel, waardoor de verveling nog langer uitblijft.

Ook meer geraffineerd uitgevoerde experimenten – proefpersonen moeten bijvoorbeeld de juiste antwoorden op uiterst eenvoudige multiple choice-vragen omcirkelen – leiden overigens veelal tot hetzelfde – voorspelbare – resultaat: in een situatie van extreme deprivatie van prikkels raakt de mentale oriëntatie verstoord en worden de cognitieve en concentratievermogens verzwakt.²⁸

28 Vgl. M. Zuckerman, S. Levine, & D.V. Biase, “Stress response in total and partial perceptual isolation”, *Psychosomatic Medicine* 26 (1964). pp. 250-260; H. London, D.S.P. Schubert, & D. Washburn, “Increase of autonomic arousal by boredom”, *Journal of Abnormal Psychology* 1 (1972). pp. 29-36; A. Tolor, “Boredom as related to alienation, assertiveness, internal/external expectancy, and sleep patterns”, *Journal of Clinical Psychology* 45 (1989). p. 260-265; V. Mavjee & J.A. Horne, “Boredom effects on sleepiness/alertness in the early afternoon vs. early evening and interactions with warm ambient temperature”, *British Journal of Psychology* 85 (1994). p. 318; O. v.d. Bergh & S.R. Vrana, “Repetition and boredom in a perceptual fluency/attributional model of affective judgements”, *Cognition and Emotion* 12 (1998). pp. 533-553; S.J. Kass et al., “Watching the clock: Boredom and vigilance performance”, *Perceptual and Motor Skills* 92 (2001). pp. 969-979; J.C. Wallace, S.J. Vodanovich, & B.M. Restino, “Predicting cognitive failures from boredom proneness and daytime sleepiness scores: an investigation within military and undergraduate samples”, *Personality and Individual Differences* 34 (2003). pp. 635-644; J.A. Danckert & A.A. Allman, “Time flies when you’re having fun: Temporal estimation and the experience of boredom”, *Brain and Cognition* 59 (2005). pp. 236-245.

In zijn voor meer recente onderzoeken nog steeds maatgevende *Boredom: Practical Consequences and a Theory*, beschrijft O'Hanlon een groot aantal onderzoeken, waarin niet zozeer experimenteel in scène gezette situaties worden beschreven, maar concrete (arbeids)omstandigheden waarin verveling manifest wordt. Brekend met de door hem enigszins misprijzend als 'vaag' gekwalificeerde fenomenologische beschrijvingen van verveling als een 'subjectieve ervaring', tracht de auteur tot een pragmatisch en werkbaar begrip van de verveling te komen. De verveling wordt daartoe bepaald als "een uitzonderlijke psycho-fysische toestand, teweeggebracht door langdurige blootstelling aan monotone sensorische stimulatie".²⁹

Variërend op de genoemde experimentele onderzoeken is het O'Hanlon vooral te doen om teruglopende prestaties bij eentonig werk. Gewenning wordt door O'Hanlon als een psycho-fysiologisch voorspel tot de verveling beschouwd. Monotone sensorische stimulatie frustreert de perceptuele en cognitieve functies van de cortex. De aan eentonig werk blootgestelde arbeider staat daarom voor de opgave toch een bevredigend niveau van inzet te bereiken opdat taken adequaat kunnen worden uitgevoerd (idem, 21).

O'Hanlon doet in zijn studie verslag van wat gerust een omvangrijke 'Kuifje'-reeks genoemd mag worden: "Verveling achter het stuur", "Verveling aan de lopende band", "Verveling in de ruimte", "Verveling achter de monitor", "Verveling op school", "Verveling in militaire dienst", etcetera, etcetera; een 'reeks' die door meer recente studies gestaag wordt uitgebreid.³⁰

29 J.F. O'Hanlon, *Boredom: Practical consequences and a theory* (Amsterdam: 1980). p. 2.

30 Vgl. W.N. McBain, "Arousal, monotony and accidents in line driving", *Journal of Applied Psychology* 54 (1970). pp. 509-519; W.P. Robinson, "Boredom at school", *British Journal of Educational Psychology* 45 (1975). pp. 141-152; E. Martin et al., *Monotonie in der Industrie* (Bern: 1980).; C.D. Fisher, "Boredom at work: A neglected concept", *Human Relations* 46 (1993). pp. 395-417; S. Melamed et al., "Objective and subjective work monotony: Effects on job-satisfaction, psychological distress and absenteeism in blue-collar workers", *Journal of Applied Psychology* 80 (1995). pp. 29-42; C.D. Fisher, "Effects of external and

Ook hier moet worden bedacht dat er zowel bij de experimentele als bij de empirische onderzoeken sprake is van bepaalde vooronderstellingen en bovendien van een louter functionalistische benadering van de verveling. Voorondersteld is telkens de mens als een prikkelgevoelig en prikkelverwerkend systeem. Maar wie 's morgens in de spiegel kijkt, ziet daar toch geen verformfaaide 'black box'? Eerder, bij de bespreking van exogene verveling, is gewezen op de variatie waarmee specifieke gestalten van dit 'zwarte dozen'-soort hun prikkels opnemen, verwerken, dan wel afstoten. De rol van persoonlijke disposities wordt in verschillende studies inmiddels ook onderkend. Sommers en Vodanovich wijzen op de rol van lichamelijke en geestelijke gezondheid; vooral een neiging tot depressiviteit zou tot verveling disponeren.³¹ Wink en Donahue brengen narcistische tendensen in verband met verveling.³² Harris wijst op het onvermogen zich werkelijk te engageren en uitdagingen aan te gaan.³³ Watt en Blanchard brengen de verveling in verband met een gebrek aan leergierigheid en interesse.³⁴ Leong en Schneller wijzen op een rigide cognitie en een gebrek aan concentratievermogen en aandacht.³⁵ Bovendien tekenen zij aan dat verveling samengaat met geringe sociale interesse en communicatieve vaardigheden, hetgeen wordt bevestigd door Watt en

internal interruptions on boredom at work: Two studies", *Journal of Organisational Behaviour* 19 (1998). pp. 503-522; S.J. Kass, S.J. Vodanovich, & A. Calender, "State-trait boredom: Relationship to absenteeism, tenure and job satisfaction", *Journal of Business and Psychology* 16 (2001). pp. 317-327; E.D. Dahlen et al., "Driving anger, sensation seeking, impulsiveness and boredom proneness in the prediction of unsafe driving", *Accident analysis & Prevention* 37 (2005). pp. 341-348.

- 31 J. Sommers & S.J. Vodanovich, "Boredom proneness: Its relationship to psychological and physical health symptoms", *Journal of Clinical Psychology* 56 (2000). pp. 149-155.
- 32 P. Wink & K. Donahue, "The relation between two types of Narcissism and boredom", *Journal of Research on Personality* (1997). pp. 136-140.
- 33 M.B. Harris, "Correlates and characteristics of boredom proneness and boredom", *Journal of Applied Social Psychology* 30 (2000). pp. 576-598.
- 34 J.D. Watt & M.J. Blanchard, "Boredom proneness and the need for cognition", *Journal of Research in Personality* 28 (1994). pp. 41-51.
- 35 F.T. Leong & R.G. Schneller, "Boredom proneness: Temperamental and cognitive aspects", *Personality and Individual Differences* 14 (1993). pp. 233-239.

Vodanovich.³⁶ Gana, Deletang & Metais wijzen op een grotere neiging tot introspectie.³⁷ Damrad-Frye & Laird leggen een verband tussen verveling en introversie. Ahmed wijst daarentegen op extraversie als een disponerende factor.³⁸ Vodanovitch, Verner en Gilbride noemen een afwerende houding, vijandigheid en arrogantie als tot verveling predisponerende karaktertrekken.³⁹ Tolor en Siegel hebben achterhaald dat verveelde mensen minder snel naar de stembus gaan.⁴⁰ Watt en Ewing tekenen aan dat de verveelde mens ook seksueel sneller verveeld raakt.⁴¹ Dahlen, Martin, Ragan en Kuhlman leggen, in navolging van Zuckerman, een verband tussen verveling en de zucht naar sensatie.⁴² Dit laatste motief wordt besproken in een stroom van onderzoeken gewijd aan verveling en drugsgebruik, alcohol, roken, gokken, bungee jumpen etcetera; ja, zelfs 'waterzucht' is in verband gebracht met verveling.⁴³ Weinstein, Xie en Cleanthos leggen een verband tus-

- 36 J.D. Watt & S.J. Vodanovich, "Boredom proneness and psychosocial development", *The Journal of Psychology* 133 (1999). pp. 303-314.
- 37 K. Gana, B. Deletang, & L. Metais, "Is boredom proneness associated with introspection?" *Social Behaviour and Personality* 28 (2000). pp. 499-504.
- 38 S.M.S. Ahmed, "Psychometric properties of the Boredom Proneness Scale", *Perceptual and Motor Skills* 71 (1990). pp. 963-966.
- 39 S.J. Vodanovich, K.M. Verner, & T.V. Gilbride, "Boredom proneness: Its relationship to positive and negative affect", *Psychological Reports* 69 (1991). pp. 1139-1146.
- 40 A. Tolor & M.C. Siegel, "Boredom proneness and political activism", *Psychological Reports* 65 (1989). pp. 235-240.
- 41 J.D. Watt & J.E. Ewing, "Toward the development and validation of a measure of sexual boredom", *Journal of Sex Research* 33 (1996). pp. 57-66.
- 42 M. Zuckerman, *Sensation seeking: Beyond the optimal level of arousal* (Hillsdale: 1979); E.D. Dahlen et al., "Boredom proneness in anger and aggression: Effects of impulsiveness and sensation seeking", *Personality and Individual Differences* 37 (2004). pp. 161-185.
- 43 S.E. Iso-Ahola & E.D. Crowley, "Adolescent substance abuse and leisure boredom", *Journal of Leisure Research* 23 (1991). pp. 260-271; S. Carton, R. Jouvent, & D. Widloecher, "Sensation seeking, nicotine dependence, and smoking motivation in female and male smokers", *Addictive Behaviors* 19 (1994). pp. 219-227; A. Blaszczynski, M. McConaghy, & A. Frankova, "Boredom proneness in pathological gambling", *Psychological Reports* 67 (1990). pp. 35-42; G. Michel, S. Carton, & R. Jouvent, "Sensation seeking and anhedonia in risk taking behaviors: Study in bungee jumpers", *Encephale: Revue de Psychiatrie Clinique*,

sen verveling en gevoelens van doelloosheid.⁴⁴ Blunt en Pychyl hebben onderzocht dat een neiging tot besluiteloosheid de verveling versterkt.⁴⁵ Mcleod en Vonadovich wijzen op een verlaagd zelfbeeld.⁴⁶ Perkins en Hill wijzen op de rol van leeftijd – jonge mensen zijn relatief sneller verveeld –, emotionele labiliteit en – vooral – gender.⁴⁷ Zuckerman, Eysenck en Eysenck benadrukken dat in alle door hen onderzochte landen mannen ontvankelijker voor verveling zijn dan vrouwen.⁴⁸ Vodanovich & Watt menen evenwel dat dit in Ierland niet aantoonbaar het geval is.⁴⁹

Aangezien 'vrouwenstudies' sinds jaar en dag niet mijn meest succesvolle zijn, volsta ik met de meer algemene conclusie dat sensorische monotonie inderdaad geen noodzakelijke, noch een voldoende voorwaarde voor verveling is. Beslissend is de beoordeling of perceptie van een bepaalde situatie als monotoon en oninteressant.⁵⁰

Binnen het gedragswetenschappelijk bedrijf leidt een dergelij-

Biologique et Thérapeutique 23 (1997). pp. 403-411. Inzake verveling en waterzucht, vgl. D.L. May, "Patient perceptions of self-induced water-intoxication", *Archives of Psychiatric Nursing* 9 (1995). pp. 295-304.

44 L. Weinstein, X. Xie, & C.C. Cleanthos, "Purpose in life, boredom and volunteerism in a group of retirees", *Psychological Reports* 76 (1995). pp. 482.

45 A. Blunt & T.A. Pychyl, "Volitional action and inaction in the lives of undergraduate students: State orientation, procrastination, and proneness to boredom", *Personality and Individual Differences* 24 (1998). pp. 837-846.

46 C.R. McLeod & S.J. Vodanovich, "The relationship between self-actualization and boredom proneness", *Journal of Social Behavior and Personality* 6 (1991). pp. 137-146. Vgl. in meer algemene zin: J.D. Watt & S.J. Vodanovich, "Boredom proneness and psychosocial development", *The Journal of Psychology* 133 (1999). pp. 303-314.

47 R.E. Perkins & A.B. Hill, "Cognitive and affective aspects of boredom", *British Journal of Psychology* 76 (1985). pp. 221-234.

48 M. Zuckerman, S. Eysenck, & H.J. Eysenck, "Sensation seeking in England and America: Cross cultural, age, and sex comparisons", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 46 (1978). pp. 139-149. Vgl. ook S.J. Vodanovich & S.J. Kass, "Age and gender differences in boredom proneness", *Journal of Social Behavior and Personality* 5 (1990). pp. 297-307.

49 S.J. Vodanovich & J.D. Watt, "The relationship between time structure and boredom proneness: An investigation within two cultures", *Journal of Social Psychology* 139 (1999). pp. 143-152.

50 Vgl. A.B. Hill & R.E. Perkins, "Toward a model of boredom", *British Journal of Psychology* 76 (1985). pp. 235-240.

ke nuancering al spoedig tot het formuleren van allerlei soorten 'vervelingsschalen', zoals de "Boredom Proneness Scale" (BPS), de "Job Boredom Scale" (JBS) de "Leisure Boredom Scale" (LBS) en de "Sexual Boredom Scale" (SBS), waarin de mate van de individuele predispositie tot verveling in kaart wordt gebracht.⁵¹ Daarna begint dan gewoonlijk het 'echte' (lees: lucratieve) werk: de ontwikkeling van allerlei praktische adviezen inzake verbetering van de arbeidsomstandigheden en de werkplek, therapeutische cursussen ter bevordering van sociale vaardigheden en het aanmoedigen tot allerlei hobby's.⁵² Zelfs om praktische redenen onttakelde Zen-gerelateerde technieken worden daarbij niet geschuwd.⁵³

Belangrijker en vooral betekenisvoller dan de stroom van onderzoeken en de wildgroei van niet zelden door human-resource management ingegeven therapieën en technieken, is het fenomeen van de stormachtige groei van psychologische studies naar

51 Vgl. respectievelijk: R. Farmer & N.D. Sundberg, "Boredom proneness: The development and correlates of a new scale", *Journal of Personality Assessment* 50 (1986). pp. 4-17; T.W. Lee, "Toward the development and validation of a measure of job boredom", *Manhattan College Journal of Business* 15 (1986). pp. 22-28; S.M.S. Ahmed, "Psychometric properties of the Boredom Proneness Scale", *Perceptual and Motor Skills* 71 (1990). pp. 963-966; S.J. Vodanovich & S.J. Kass, "A factor analytic study of the boredom proneness scale", *Journal of Personality Assessment* 55 (1990). pp. 115-123; S.E. Iso-Ahola & E. Weissinger, "Perceptions of boredom in leisure: Conceptualization reliability, and validity of the leisure boredom scale", *Journal of Leisure Research* 22 (1990). pp. 1-17; J.D. Watt & J.E. Ewing, "Toward the development and validation of a measure of sexual boredom", *Journal of Sex Research* 33 (1996). pp. 57-66.

52 Vgl. G. Gemmill & J. Oakley, "The meaning of boredom in organizational life", *Group & Organizational Management* 17 (1992). pp. 358-369; M.B.A. Dyer-Smith & D.A. Wesson, "Resource allocation efficiency as an indicator of boredom, work performance and absence", *Ergonomics* 5 (1997). pp. 515-522; Q.R. Jett & J.M. George, "Work Interrupted: A closer look at the role of interruptions in organizational life", *Academy of Management Review* 28 (2003). pp. 494-507.

53 Vgl. L.M. Andrews, *To thine own self be true* (New York: 1989).; W.J. Rule, "Expanding choices by reframing and redirecting boredom", *Journal of Contemporary Psychotherapy* 28 (1998). pp. 327-336; M. Csikszentmihalyi, *Beyond boredom and anxiety: Experiencing flow in work and play* (San Francisco: 2000).; M. Csikszentmihalyi, *Flow in zaken: Over leiderschap en betekenisgeving* (Amsterdam: 2003).

verveling zelf. Telde Smith op een verregende namiddag in 1981 dat er vóór 1970 jaarlijks slechts enkele studies aan verveling waren gewijd,⁵⁴ de meer recente literatuur toont een bepaald ander beeld.⁵⁵ De verveling bevindt zich – mooi is het niet, maar het is niet anders – ‘in de lift’.

Dit alles laat onverlet, dat de gedragswetenschappelijke onderzoeken toch enigszins teleurstellen. Door de pragmatische en instrumentele benadering wordt de complexiteit van de verveling niet werkelijk geadresseerd, ook niet wanneer allerlei persoonlijke predisposities worden verdisconteerd. De aandacht blijft gericht op de omgang met monotonie en prikkel deprivatie. Dat de verveelde licht depressief is, sterk op zichzelf is gericht, weinig interesse toont en zich moeilijk kan concentreren, bevestigt bovendien vooral intuïties die al vóór het onderzoek konden worden opgetekend. Ook de strijdige observaties dat zowel introversie als extraversie tot verveling zouden disponeren mag niet verbazen, gezien de verveling zowel een moment van geslotenheid en pre-occupatie met het ‘lege’ ik kent, als een moment van het rusteloos zoeken naar afleiding. De gedragswetenschappelijke onderzoeken bieden uiteindelijk weinig opheldering omtrent het complexe fenomeen van de verveling. Een nadere, dieper gravende analyse van de verveelde persoonlijkheid lijkt gewenst.

3.4 *Psychoanalyse: de onbewuste grondslag van de verveling*

Binnen de psychoanalyse zijn enkele indringende onderzoeken aan de verveling gewijd. Dit mag niet verbazen, gezien de raadselachtige etiologie van de verveling.⁵⁶ De in hoofdstuk 1 beschre-

54 R.P. Smith, “Boredom: A review”, *Human Factors* 23 (1981). pp. 329-340.

55 Vgl. W.L. Mikulas & S.J. Vodanovich, “The essence of boredom”, *The Psychological Record* 43 (1993). pp. 3-12; S.J. Vodanovich, “Psychometric measures of boredom: A review of the literature”, *Journal of Psychology* 137 (2003). pp. 569-595.

56 Daarmee is niet gezegd, dat de verveling hoog op de psychoanalytische agenda staat. R. Bensch beklagt zich er over dat studies naar angst, depressie en agressie zich opstapelen, maar dat aan de verveling onvoldoende aandacht

ven omstandigheid dat verveling juist de ogenschijnlijk zorgelozen treft en zo de keerzijde is van wat een 'gelukkig bewustzijn' kan worden genoemd, leidt de psychoanalyse tot de vraag naar de verborgen, onbewuste grond van de verveling. Fascinerend gegeven voor de psychoanalyse is de eigenaardige tweespalt in de verveling tussen verlangen en niet bevredigd worden, tussen zoeken en niet vinden, tussen pogen en niet slagen, wel willen maar niet kunnen.⁵⁷ Greenson bepaalt de verveling als een toestand van ontevredenheid en een onvermogen tot daden over te gaan. De verveling is een toestand van verlangen die gepaard gaat met het onvermogen aan te geven wat nu precies verlangd wordt."⁵⁸ En Fenichel schrijft:

De verveling is een onlustgevoel dat voortkomt uit het conflict tussen de behoefte aan intensieve psychische activiteit en het gebrek aan impuls daartoe, respectievelijk het onvermogen zich tot psychische activiteit te laten aanzetten.⁵⁹

Kenmerkend voor de verveling is dus, dat er een innerlijke spanning bestaat, die niet tot manifeste driftimpulsen voert. Er is wel driftspanning, maar geen driftdoel. Binnen het model van 'libido-huishouding' waartoe de psycho-analyse zich verplicht, maakt dit de verveling tot een toestand van driftspanning bij *verdrongen* driftdoelen, waarbij de spanning bespeurbaar blijft in de afwachtende houding, die verraaft dat in de verdringsstrijd hulp van de buitenwereld wordt verwacht. De buitenwereld "moet het onmogelijke mogelijk maken" aangezien hetgeen wordt verlangd, door het individu *zelf* wordt tegengewerkt. Het Es wil wel spanningsontlading, het Ik niet. Het rusteloos zoeken naar verstrooiing en afleiding, dat in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk als moment van de verveling zelf werd beschreven, wordt in psycho-

wordt besteed. In: R. Bensch, "Zur Psychoanalyse der Langeweile", *Jahrbuch der Psychoanalyse* 41 (1999). pp. 135-163.

57 Vgl. W. Luyten, *De psychologie der verveling* (Amsterdam: 1952). p. 68.

58 R.R. Greenson, "On boredom", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1 (1953). p. 7.

59 O. Fenichel, "Zur Psychologie der Langeweile", *Imago* 20 (1934). pp. 297-308.

analytisch perspectief meer inzichtelijk: het getuigt van een concessie aan het Es, dat zo door het zoeken naar willekeurige prikkels uit de buitenwereld toch enigszins ontladen wordt. Deze prikkels zijn echter slechts surrogaten: het Ik wil de spanning wel kwijt, maar wil niet aan het oorspronkelijke driftdoel herinnerd worden.⁶⁰

Hoewel Freud niet expliciet over verveling heeft geschreven, lijkt het opstel "Rouw en Melancholie" een aanknopingspunt te bieden.⁶¹ Freud signaleert hier enkele opmerkelijke gemeenschappelijke kenmerken van rouw en melancholie, zoals een pijnlijke neerslachtigheid, het verdwijnen van belangstelling voor de buitenwereld, verlies van het vermogen tot liefhebben en een algehele remming van activiteit. Waar het de rouwvolle beleving van een verloren gegaan liefdesobject betreft zijn deze fenomenen eenvoudig te begrijpen. Maar wat drijft de melancholicus tot de melancholie? Freud wijst er op, dat de melancholie een symptoom kent dat in de rouw ontbreekt: de ineenstorting van het gevoel van eigenwaarde. In de rouw is de wereld arm en leeg geworden en het Ik geremd; in de melancholie lijkt het wel of het Ik ontledigd is. Toch is volgens Freud ook in de melancholie van een eigenaardige rouwarbeid sprake. De moeizame arbeid die het Ik in de rouw moet verrichten om de herinneringen en verwachtingen waarmee het Es met het verloren gegane object verbonden was los te maken en nieuwe bezettingen te zoeken, leiden er na verloop van tijd toe dat het Ik zijn vrijheid en ongeremdheid herwint (idem, 75). De taak waarvoor de melancholicus zich op zijn beurt geplaatst vindt, is lastiger, hetgeen Freud verklaart uit de omstandigheid dat een *onbewuste* rouwarbeid het Ik hier in beslag neemt. De verminderde eigenwaarde, neigend tot een afkeer van het eigen Ik, welke zich onder meer toont in een schaamteloze mededeelzaam-

60 Vgl. behalve Fenichel: R.R. Greenson, "On boredom", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1 (1953).; M. Wangh, "Some psychoanalytic observations on boredom", *International Journal of Psycho-Analysis* 60 (1979). pp. 515-527; R. Bensch, "Zur Psychoanalyse der Langeweile", *Jahrbuch der Psychoanalyse* 41 (1999). pp. 143-147.

61 S. Freud, "Rouw en melancholie", in *Psychoanalytische Theorie I* (Amsterdam: 1985). pp. 73-91.

heid, waarbij het individu er bevrediging uit lijkt te putten zichzelf te blameren, is voor Freud het beslissende moment van de melancholie.⁶² De sleutel van het ziektebeeld zou erin bestaan dat de klachten en zelfverwijten eigenlijk *aanklachten* zijn jegens een verloren gegaan liefdesobject, waarvan het gemis slechts onbewust wordt ervaren. Het verlies van het object wordt hier niet door rouwarbeid verwerkt en evenmin naar een ander object verschoven, maar in het Ik teruggetrokken. Door het mechanisme van de narcistische identificatie manifesteert het verlies van het object zich als een verlies aan Ik (idem, 80). Dit zou ook de zelfmoordneigingen van de melancholicus verklaren en de momentane verlossing uit de melancholie in de manie (idem, 85v.).

Hoewel de raadselachtige ambivalentie van passiviteit en activiteit, van impasse en zucht naar verstrooiing meer inzichtelijk wordt, kan Freuds analyse van de melancholie niet onverkort op de verveling worden toegepast. Zo uit zich de narcistische regressie in de melancholie onder meer in de weigering van voedsel (idem, 81), terwijl toestanden van verveling juist gericht zijn op het opvullen van een innerlijke leegte: eten, en vooral: roken en drinken.⁶³ Ook de zelfmoordneigingen van de melancholicus sporen niet met de eigenaardige 'vitaliteit' van de verveling. Aan het begin van het eerste hoofdstuk werd de verzuchting van Büchners Lenz geciteerd, die de zelfmoord als 'te vervelend' afwijst. De verveelde komt niet eens aan zelfmoordplannen, laat staan zelfmoord toe; ook dat is uiteindelijk een vervelende verstrooiing. Jankélévitch heeft opgemerkt dat de verveelde mens, indien veroordeeld,

62 Freud legt in dit verband een meer algemene observatie voor, die ik de lezer niet wil onthouden: "Wanneer de melancholicus zich met verscherpte zelfkritiek afschildert als een kleinzielig, egoïstisch, onoprecht en onzelfstandig mens, als iemand die er altijd alleen maar op uit is geweest de zwakke plekken van zijn persoonlijkheid te verbergen, dan zou hij de zelfkennis, voor zover wij daar weet van hebben, vrij dicht benaderd kunnen hebben, en wij vragen ons slechts af waarom men eerst ziek moet worden om voor zulk een waarheid open te staan." (idem p.77 [cursivering AWP]).

63 R.R. Greenson, "On boredom", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1 (1953). p. 16.

harder dan wie ook de beul om een minuutje uitstel zou smeken.⁶⁴

Daarbij komt, dat de verveling die de mens op jongere leeftijd bevangt moeilijk inzichtelijk kan worden gemaakt vanuit Freuds duiding van de melancholie, hetgeen overigens ook geldt voor de theorie van Fenichel. Een kind dat zich bijvoorbeeld tijdens een lange autorit verveelt, lijdt waarschijnlijk niet aan allerlei verdrongen drijfdoelen of -objecten. De oorzaak moet eerder worden gezocht in de onvoldoende ontwikkeling en differentiatie van het Ik, waardoor het kind er niet in slaagt zich fantasievol of speels tot de saaie situatie te verhouden. Het in de kindertijd nog rigide manifeste schema van lust en onlust hindert bovendien het vermogen met de tijd 'om te gaan'.⁶⁵ Knoers onderscheidt deze verveling van het jonge kind, het "niets te doen hebben", waarin een beroep op de ouders weerklinkt het kind te 'verlossen' uit de verveling door het iets te doen te geven, van de verveling in de puberteit. Deze kenschetst Knoers als een "nergens zin in hebben". Daarbij tekent de auteur aan, dat dit nergens zin in hebben, duidt op de ontluikende vraag naar de zin van het leven, waarop in deze levensfase nog geen mogelijk antwoord wordt gezien.⁶⁶

Deze twee motieven: de onrijpheid van het Ik en de weerslag van de (nog) niet gevonden 'zin van het leven' zullen aanstonds nader worden besproken. In beide gevallen fungeert de verveling als een afweermechanisme. Het lijkt daarom de moeite waard om in meer algemene (psychoanalytische) termen te kijken naar de verveling als een afweermechanisme. De dichter Prévert heeft een navrant beeld geschetst van de problemen van de voor de verveling 'paradigmatische' zondagmiddag:

Zij die sterven van verveling op zondagmiddag
omdat ze de maandag zien naderen

64 V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. 167.

65 R. Bensch, "Zur Psychoanalyse der Langeweile", *Jahrbuch der Psychoanalyse* 41 (1999). pp. 135-163.

66 A.M.P. Knoers, *De verveling in de puberteit: Bijdrage tot de psychologie van het gevoelsleven* (Assen: 1966). p. 93 v., 280.

en de dinsdag, en de woensdag, en de donderdag, en de vrijdag
 en de zaterdag
 en de zondagmiddag.⁶⁷

In een prikkelend en veel voorspellend essay heeft Ferenczi in 1919 de zgn. 'zondagsneurose' beschreven: de verveling die de bon-père-de-la-famille overvalt in het weekeinde of tijdens vakanties. Zolang hij werkt slaagt de brave burgervader er in zich van zijn diverse onbewuste conflicten en verboden wensen af te leiden; de vrije tijd geeft hem echter geen kwartier. De verveling fungeert dan als een afweermechanisme tegen dreigende decompensatie.⁶⁸ De in hoofdstuk 1 geschetste verveling van de 'vrijgesteldheid' komt zo in een meer existentieel licht te staan. De verveling is wellicht méér dan een 'niets om handen hebben'; het is een eigenaardige 'poging', de dreigende leegte tenminste met 'iets' toe te dekken. Greenson, Fenichel en Spitz duiden in navolging van Ferenczi de doofheid van de verveling als een onderdrukking van de fantasie, waarin immers libidineuze en agressieve energie naar voren kunnen treden. De leegte van de verveling is volgens Greenson te wijten aan de verdringing van instinctieve verlangens en de remming van de verbeelding.⁶⁹ Winterstein interpreteert de verveling als een uiting van de 'angst voor het nieuwe'.⁷⁰ De verveling ver-

67 J. Prévert, *Paroles* (Parijs: 1949). p. 16.

68 S. Ferenczi, "Sonntagsneurosen", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 5 (1919). 46-48. Er is inmiddels een omvangrijke literatuur gewijd aan de eigenaardige problemen waarvoor de mens in zijn 'vrije tijd' geplaagd wordt; problemen waar noch de vrije tijdsindustrie, noch de vrijetijdswetenschappen een adequaat antwoord voor hebben gevonden. Vgl. het hoofdstuk "Arbeitsfreie und arbeitslose Zeit", in: A. Bellebaum, *Langeweile, Überdruß und Lebenssinn: Eine geistesgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung* (Opladen: 1990); S.E. Ahola & E. Weissinger, "Leisure and boredom", *Journal of Social and Clinical Psychology* 5 (1987). pp. 356-364. Zie ook hoofdstuk IV.

69 R.R. Greenson, "On boredom", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1 (1953). p. 12 v.; O. Fenichel, "Zur Psychologie der Langeweile", *Imago* 20 (1934). pp. 297-308; R.A. Spitz, "Wiederholung, Rhythmus, Langeweile", *Imago* 23 (1937). pp. 171-196.

70 A. Winterstein, "Angst vor dem Neuen, Neugier und Langeweile", *Psychoanalytische Bewegung* 2 (1930). 540-554.

schijnt zo als een 'passief' afweermechanisme; zij voorkomt de dreigende overspoeling van het Ik. Daarbij worden overigens verschillende accenten gelegd. Fenichel en Greenson brengen de verveling nadrukkelijk in verband met een verweer tegen de moeder als verdrongen driftdoel ten aanzien van wie narcistische en oraal-sadistische verdrongen wensen bestaan. Het gevoel van leegte in de verveling identificeert Greenson met de ervaring van het kind dat hongerig wacht op de moederborst. Winterstein zet zijn kaarten evenwel op de anaal-sadistische fase van de libido-ontwikkeling. Het fenomeen van 'de tijd doden' en 'de tijd verdrijven' zou getuigen van een anale bezetting van de tijd. Spitz brengt op zijn beurt de verveling in verband met de onderdrukking van ontoelaatbare oedipale driften. De verveling is een verweer tegen de herhalingsdrang die in het teken staat van niet geoorloofde pre-genitale verlangens. Alle auteurs zijn evenwel hierin eensgezind, dat in de verveling 'iets' wordt afgeweerd en verdrongen. Wanneer wij de psychoanalytische preoccupatie met onverwerkte ervaringen uit de vroege jeugd, de eenzijdige duiding van driftdoelen vanuit libidineus perspectief en het postulaat van het Ik, dat als een 'armes Ding' moet laveren tussen onevenredig grotere machten even laten voor wat deze is, dan komt de vraag 'vrij' naar wat nu werkelijk in de verveling wordt afgeweerd, wat werkelijk het 'Ik' bedreigt. In het volgende hoofdstuk zal worden voorgelegd, dat dit uiteindelijk het Dasein zelf is. Allereerst moet een voorbereidende vraag worden gesteld. Uit de psychoanalytische onderzoeken blijkt in elk geval dat de verveling veel meer is dan een 'ongemak', meer dan een 'chronisch gebrek aan externe stimuli', maar dat het aan de 'wortels' van ons bestaan raakt. In de psychoanalytische studies wordt de verveling, veel nadrukkelijker dan in de gedragswetenschappelijke studies het geval was, ook als een psychopathologisch fenomeen beschouwd, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de case-studies die Greenson in "On Boredom" beschrijft. Daarom wordt in de volgende paragraaf gevraagd naar de pathologische dimensie van de verveling.

3.5 Psychopathologie

Dat het onderhavige onderzoek zich ook uitstrekt tot een psychopathologie van de verveling wordt niet ingegeven door de verzekering van Lermontow, die – overigens niet ten onrechte – heeft opgemerkt dat het “zonder dwazen heel vervelend zou zijn in deze wereld”.⁷¹ Bij een exercitie in de pathologie is een niet onbelangrijke methodische overweging in het geding. Op het eerste gezicht lijkt het niet aantrekkelijk, zo niet onaanvaardbaar, bij de opheldering van een alledaags, al te alledaags verschijnsel als de verveling toevlucht te zoeken bij pathologische manifestaties daarvan. Kunnen wij het gezonde wel vanuit het zieke begrijpen? Wat leert ons de bezeten minnaar werkelijk over de liefde en wat de zichzelf met schuldgevoelens overladende neuroticus omtrent de schuld? Beslissend is evenwel wat onder ‘ziek’ en ‘pathologisch’ wordt verstaan. De nadruk hoeft niet noodzakelijk op de stoornis of het lijden te worden gelegd. Niet minder belangrijk, en wellicht betekenisvoller, is het verschijnen van de ziekte als een *extreme gedaante van het normale*. Volgens Nietzsche is de waarde van alle morbide toestanden dat ze onder een vergrootglas normale toestanden tonen die gewoonlijk moeilijk zichtbaar zijn (KSA 13, 250). In dit licht kunnen de zogenaamde ‘geestesziekten’ worden opgevat als een uiterste gedaante, of zelfs als een grenstoestand van het normale geestesleven. Zo heeft Plügge ten aanzien van de ‘levenswalg’ – een ziekelijke afkeer van het bestaan – opgemerkt, dat het ziekelijke hier bestaat in het naar buiten treden van een eigenlijk normale toestand, die bij de gezonde mens verhuuld blijft: “Ziekelijk is hier alleen de kwantiteit, de dominantie van het negatieve moment [de eindigheid], het feit dat het leven alleen of voornamelijk hierdoor bepaald wordt.”⁷² Bijzonder verhelderend en bovendien inspirerend zijn de gedachten die Rümke heeft voorgelegd in het opstel “Divagaties over het fenomeen ‘zich openen

71 M.J. Lermontow, *Een held van deze tijd* (Wageningen: 1977). p. 81.

72 H. Plügge, “Het begrip ‘ennui’ bij Pascal”, in *Behagen en onbehagen: Bijdrage tot een medische antropologie* (Utrecht: 1967). p. 23.

en sluiten”’. Het normale leven voltrekt zich volgens Rümke in verschillende configuraties van openheid en geslotenheid. Het leven is zelfs als zodanig een voortdurend zich openen en sluiten. In bepaalde toestanden wordt dit *in extremo* manifest: in de zwaarste vormen van schizofrenie ligt het lichaam in onstilbare angst schrijnend open, in diepe vormen van melancholie en depressie heerst de doffe beleving van de grootste ‘dichtheid’.⁷³

Ook de verveling kent in haar extreme gedaante een dergelijke geslotenheid, die zich manifesteert in de onmacht een brug naar de werkelijkheid te slaan. In dit verband is gewezen op een ziekelijke onrijpheid van de verveelde, die zich het Realiteitsprincipe niet werkelijk eigen zou hebben gemaakt. Naar een woord van Klages wil de verveelde mens “meer beleven dan te beleven gegeven is”.⁷⁴ Verveling is het noodlot van de narcistische persoonlijkheid. Het ‘grandioze zelf’ van de narcistische persoonlijkheid belemmert elke weg naar de buitenwereld.⁷⁵ Dit kan ontaarden in hetgeen Revers het ‘Münchhausencomplex’ heeft genoemd: het nietig verklaren van alle werkelijke grenzen.⁷⁶ Volgens de Münchhausenpatiënt draait de wereld omdat hij een polshorloge om heeft. De Münchhausenpatiënt wil niet dat hem iets overkomt, hij wil dat alles uit hemzelf voortkomt, dat hij de hele werkelijkheid initieert.⁷⁷ Er liggen voor deze patiënt nu twee wegen open: volharden in een onmogelijk verzaken van de werkelijkheid, of algehele resignatie en lethargie. Wat dit laatste betreft spreekt Carp van de onfortuinlijke omstandigheid dat menig verveelde van de late puberteitsperiode direct in een toestand van presenium is beland.⁷⁸

73 H.C. Rümke, *Vorm en inhoud: Studies en voordrachten over psychiatrie* Bd. 3 (Amsterdam: 1981). p. 235-247.

74 Geciteerd in E.A.D.E. Carp, *Essay over verveling* (Lochum: 1980). p. 13.

75 O.F. Kernberg, *Borderline conditions and pathological narcissism* (New York: 1979). p. 217v.

76 Revers’ bepaling heeft overigens geen school gemaakt; het is inmiddels verdrongen door het idioom van het ‘Münchhausen-syndroom’ en het ‘Münchhausen-syndroom *by proxi*’, waarmee een heel ander ziektebeeld wordt aangeduid.

77 W.J. Revers, *Die Psychologie der Langeweile* (Meisenheim am Glan: 1949). p. 76.

78 E.A.D.E. Carp, *Essay over verveling* (Lochum: 1980). p. 15.

De onmacht een brug naar de werkelijkheid te slaan, waarvan hierboven sprake was, kan ook inzichtelijker worden gemaakt wanneer de verveling in verband wordt gebracht met pathologische vormen van depressie, waarover eerder in het kader van een 'neurofysiologie' van de verveling al iets werd opgemerkt. Kraus onderscheidt de endogene depressie van de reactieve depressie. De endogene depressie ontstaat ogenschijnlijk uit het niets, althans zonder dat er objectief gezien iets blijkt van een invloed vanuit de omgeving. Als symptomen noemt Kraus: algemene lusteloosheid, doffe verslagenheid, het voorbij kruipen van de tijd, schuldgevoelens, tobben en piekeren; beklemdheid, geremdheid in denken en handelen, eventueel culminerend in een *melancholia anaesthetica*.⁷⁹ Revers legt een direct verband tussen depressiviteit en verveling. De sombere stemming en de uitzichtloosheid, het tijdsbewustzijn van de 'lange duur' van de depressieve zijn volgens hem de rationalisering van een gevoel van hopeloosheid, in de toekomst ooit een doel te zullen vinden waarin het verlangen uitkomst kan vinden.⁸⁰

Maar er zijn – het werd eerder opgemerkt – toch ook verschillen, die Greenson tot een onderzoek naar de configuratie van verveling, depressiviteit en apathie heeft bewogen. In de depressie is, net als in de verveling, de wereld leeg, maar niet het Ik. Het Ik is in de depressie zwaar en de fantasie rijk, zij het morbide.⁸¹ In de verveling is het Ik leeg. Waar het de leegte van het Ik betreft is de verveling daarom meer verwant met apathie. De leegte in de verveling is evenwel niet volstrekt apathisch. In de apathie geschiedt een veel sterkere terugval van het Ik.⁸² De verveelde tracht de leegte immers voortdurend met een zekere – zij het uiteindelijk on-

79 G. Kraus, *Leerboek der psychiatrie* (Leiden: 1964). p. 404v. Vgl ook P.C. Kuiper, *Nieuwe hoofdsom der psychiatrie* (Den Haag: 1994). p. 195v.

80 W.J. Revers, *Die Psychologie der Langeweile* (Meisenheim am Glan: 1949). p. 59. Vgl. ook: J.S. Reedijk, *Psychiatrie* (Maarsen: 2003). p. 242v.

81 R.R. Greenson, "On boredom", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1 (1953). p. 16; E.E. Abramson & S.G. Stinson, "Boredom and eating in obese and non-obese individuals", *Addictive Behaviors* 2 (1977). pp. 181-185.

82 R.R. Greenson, "The psychology of apathy", *Psychoanalytic Quarterly* 18 (1949). 290-302.

machtige – ‘vitaliteit’ te bestrijden, door rusteloos naar verstrooiing te zoeken. Greenson wijst – ook dit is eerder opgemerkt – daarbij op de eetstoornissen die de verveling kenmerken, op overmatig roken en op excessief alcoholgebruik.⁸³ In de verveling heerst blijkbaar een leegte die moet worden opgevuld. Maar wat is nu die leegte van de verveling? Is het de leegte van een onbewust gemis, zoals de psychoanalyse inzake de melancholie opmerkt, is het de leegte van verdrongen orale, anale of oedipale verlangens, zoals Fenichel, Greenson, Winterstein en Spitz menen, of heerst er in de verveling een andere, wellicht meer ‘fundamentele’ leegte?

3.6 *Verveling en existentiële leegte*

In deze paragraaf verschuift de inzet. De verveling wordt niet langer als een afweermecanisme tegen dreigende decompensatie beschouwd, noch als een ziekte, maar als de manifestatie van een meer fundamenteel menselijk probleem: de ervaring van de zinloosheid van het bestaan. Een belangrijke wending binnen het psychoanalytisch gedachtegoed biedt Carp in *Essay over verveling*. Weliswaar is er in de verveling volgens Carp sprake van een uit het bewustzijn verdrongen gevoel van machteloze opstandigheid en een apathisch depressieve grondstemming die elke sociale belangstelling en elk taakbesef waardeloos doet lijken, maar Carp bepaalt deze configuratie nader als een signaal dat de verveelde is losgeslagen geraakt: hij ontbeert houvast aan een steungevend ‘eigen geestelijk middelpunt’, een ‘centraal Ik’, van waaruit alle belevenissen worden gezien.⁸⁴ De verminderde belangstelling voor het beleefde, de remming van de gedachtegang en de besluiteloosheid worden door Carp niet herleid tot verboden wensen of onbewuste conflicten, maar tot een fundamenteel gevoel van zinloosheid. Leegte en zinloosheid zijn volgens de auteur voor de mens als zingevend en zinvragend wezen ondragelijk. De leegte van de

83 R.R. Greenson, “On boredom”, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1 (1953). p. 16.

84 E.A.D.E. Carp, *Essay over verveling* (Lochum: 1980). p. 19, 35.

verveling noemt hij daarom – naar Jaspers – een ‘grenssituatie’. Carp bespeurt een samenhang tussen de verveling en een geschonden Gods- of wereldbeeld. Het nihilisme – hier in louter psychologische zin geduid – is het eindpunt van het ‘autistische’ denken van de zich vervelende mens (idem, 38v.).

Met nauwelijks verholen minachting beschrijft Carp de ‘pseudo-waarden’ van de vigerende ‘disco- en heldencultuur’. De surrogate levensvervulling van een ‘life in the fast lane’ vermag de verveling weliswaar korstondig te verdrijven, maar vestigt geen zin in het bestaan. Bezorgd signaleert de auteur, dat “ook jonge vrouwen voor deze disco-moraal vatbaar blijken te zijn” (idem, 23). Leegte en zinloosheid van het bestaan vinden volgens de auteur een compensatie in het najagen van genot als tijdsbekorting, in verdoving door muziek en verslavingsmiddelen en in het toegeven aan een latente agressiviteit. Carp wijst ter adstructie op de rauwe en van elke zin verstoken wereld die in de film *A Clockwork Orange* is verbeeld. De auteur zou bij tijd van leven in een meer recente druk wellicht tot een bespreking van *American Psycho* zijn gekomen. De zucht naar sensatie duidt niet alleen op de individuele behoefte aan extreme prikkels, zij hangt uiteindelijk samen met een te vullen leegte, die – aangezien de leegte niet materieel maar existentieel is – niet ‘gevuld’ kan worden.⁸⁵

Ook Jankélévitch onderkent dat de zucht naar afwisseling in elk geval op termijn geen uitkomst biedt en kan ontaarden in een ‘vivere pericolosamente’, waarin het leven verwordt tot een ‘hazardspel’ en vandalisme – wij zeggen nu: ‘zinloos geweld’ – de straten vult.⁸⁶ Stefan Zweig meende, dat de mens alleen al omdat hij zich verveelt een oorlog zou kunnen verdragen en Gautier wist

85 Vgl. H. de Dijn, *Geluksmachines in context: Filosofische essays* (Kapellen: 1991). p. 80.

86 Vgl. ook: B. Bettelheim, “Obsolete Youth”, *Encounter* 23 (1969). pp. 29-43; en R. Bleistein, *Therapie der Langeweile* (Freiburg: 1972). p. 45 v.; E. Fromm, “Langeweile und chronische Depression”, in *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (Stuttgart: 1974). p. 219 v.; N. Klinkmann, “Gewalt und Langeweile”, *Kriminologisches Journal* 4 (1982). p. 254 v.; J. Ferrell, “Boredom, crime and criminology”, *Theoretical Criminology* 8 (2004). pp. 287-302. Vgl. ook hoofdstuk IV.

al in de 19e eeuw: “Mieux vaut la barbarie que l’ennui!”: “liever barbarij dan verveling!”

Meer recent beschrijft Verbrugge in *Tijd van onbehagen* hoe “vrijwel alle denkbare menselijke behoeften, hoe bizar ook, door de markt [worden] opgezweept, of het nu legale zijn, zoals bungee jumpen, of illegale, zoals kinderporno.” En elders verzekert hij: “Alles begint steeds sneller te vervelen en telkens moet er naar een nieuwe kick of afleiding worden gezocht.”⁸⁷

Behalve agressie bieden allerhande verdovende middelen een momentane uitvlucht uit de leegte van de verveling. Met name de kunstmatige versnelling van het leven, middels ‘vervelingsdrugs’ als cocaïne, amfetamine en xtc, biedt aan meer dan een enkeling een tijdelijke opschorting van de existentiële impasse.

Volgens Carp is deze impasse uiteindelijk te wijten aan de omstandigheid dat de mens niet langer geboeid is door waarden, die als versleten of achterhaald worden beschouwd.⁸⁸ Dit fenomeen van de ervaring van een algehele leegte en zinloosheid is door verschillende auteurs de ‘ziekte’ van ‘onze’ tijd genoemd. Boss en Condreau beschrijven in hun overzicht van de psychologie van de twintigste eeuw de opvallende toename van depressieve ontstemmingen in de (poli)klinische psychiatrie. De auteurs signaleren een accentsverschuiving binnen het psychiatrische veld, in de richting van depressieve reactievormen. Als voornaamste kenmerken noemen zij: het ontbreken van zin, van waarden, van een doel.⁸⁹ In de *Zollikoner Seminare* spreekt Boss meer specifiek van de om zich heen grijpende “Langweiligkeits- und Sinnlosigkeits-Neurose”. Steeds meer mensen vervoegen zich bij een psychiater of therapeut zonder aanwijsbare psychische of fysische functiestoornissen. Ze komen, zo verzucht de auteur, eenvoudigweg omdat zij geen zin meer in het leven zien, omdat het leven voor hen ondraaglijk vervelend is geworden (ZS, 205).

87 A. Verbrugge, *Tijd van onbehagen: Filosofische reflecties over een cultuur op drift* (Amsterdam: 2005). p. 33 en 266.

88 E.A.D.E. Carp, *Essay over verveling* (Lochum: 1980). p. 68.

89 M. Boss & G. Condreau, “Die Weiterentwicklung der Daseinsanalyse nach Ludwig Binswanger”, in *Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. 10 (Zürich: 1980). p. 736.

Ook volgens Frankl is de beleving van een existentieel vacuüm een wijd verspreid verschijnsel van de twintigste eeuw. In *De zin van het bestaan* schrijft hij dat meer dan de helft van de hedendaagse neurosen 'noögenisch' is: het ontbreken van een doel of zin van het bestaan beheerst het ziektebeeld. "Dit existentiële vacuüm", zo benadrukt Frankl, "manifesteert zich vooral in de vorm van verveling."⁹⁰

Frankl heeft daarop de zgn. 'logotherapie' ontwikkeld, die erop is gericht opnieuw zin in het bestaan te zoeken, door een mobilisering van de zingevende vermogens. Frankl keert zich hiermee op significante wijze tegen Freud: de mens wordt niet door het driftmatige gedreven, maar door het waardevolle aangetrokken. Het streven van de mens naar betekenis is een primaire drijfveer in het leven en geen 'secundaire rationalisatie van driften', zoals Freud meende. De 'wil-tot-betekenis' moet worden geplaatst tegenover de freudiaanse 'wil-tot-lust' (idem, 123v. en 132v.). Hoe waardevol een dergelijke correctie op het Freudiaanse model ook mag zijn, de problemen zijn bepaald niet gering. De logotherapie wordt geplaagd door een zekere ambivalentie: onduidelijk blijft de ontologische status van de in de logotherapie gezochte en gevonden levensdoelen. Enerzijds meent Frankl, dat de betekenis van ons bestaan niet moet worden *verzonnen*, maar worden *ontdekt*. De logotherapie stelt zich tot taak de patiënt te helpen de zin van zijn leven, de "verborgen *logos* van zijn leven te ontdekken", ja zelfs te doen 'inzien' (idem, 124-129). Anderzijds wordt het niet als een probleem beschouwd dat allerlei suggestieve en persuasieve elementen de logotherapie binnensluipen. Voornaamste inzet lijkt te zijn, het existentiële vacuüm van de patiënt op te vullen, teneinde ineenstorting te voorkomen. Wanneer een patiënt bijvoorbeeld eigenzinnige religieuze overtuigingen koestert, kan daar zonder bezwaar gebruik van worden gemaakt, mits hij daarvoor kracht kan putten uit zijn geestelijke bronnen (idem, 147).

Ook Carp aarzelt overigens tussen 'symptoombestrijding' en

90 V.E. Frankl, *De zin van het bestaan: Een inleiding tot de logotherapie* (Rotterdam: 1978). p. 132 v.

de zoektocht naar een werkelijke zin van het bestaan. Zo schrijft hij dat het bestaan “slechts de zin kan hebben, welke een mens in zijn zelfbewuste doelstellingen hieraan weet te geven zonder zich aan illusies over te geven”.⁹¹ Anderzijds beschrijft hij het ‘transnihilisme’, waarmee het ‘pseudo-nihilisme’ van de verveling te boven kan worden gekomen, als “het zoeken naar een zin voor het bestaan, hoe en waar dan ook” (idem, 52). Carps overwegingen omtrent het transnihilisme leiden vervolgens wel erg snel naar religieuze visioenen. Het transnihilisme beschouwt hij als een hernieuwd zoeken naar God, nu een bepaald Godsbeeld aan werkingskracht heeft ingeboet. Het pseudo-nihilisme van de verveling zou slechts getuigen van de weigering open te staan voor de ‘sprong’ naar het onkenbare door het erkennen van een ‘Schepper’ (idem, 54, 76).

Maar misschien gaat het bij het ‘existentiële vacuüm’, het weggevallen ‘geestelijk middelpunt’ en de ‘noögenische neurosen’ niet zozeer om het *ontbreken* van (een) zin, maar om de meer heikele kwestie dat er misschien geen zin *bestaat*. Pierre Kemp heeft dit diepere dilemma indringend verwoord in het gedicht ‘Cristisch’:

Ik voel mij door het licht verplicht te leven
 Maar eer ik me aan die plicht om 't licht wil geven,
 Moet ik weten of het nog anders is
 Dan in brand gevlogen duisternis.⁹²

Dit werpt een schaduw op de mogelijkheden van een ‘therapeutische’ aanpak van de verveling. Zo heeft Bleistein een therapie tegen de verveling ontwikkeld, voorzien van allerlei oefeningen, waarmee de mens ‘het kwaad van de verveling’ kan bestrijden: oefening in stilte, verscherping van de zintuigen, een werkelijk ‘waarnemen’ van de wereld, meditatie, het onderkennen van de eigen wensen, een zich geconfronteerd weten met de hele wereld en een oefening in dromen, teneinde de geheime waardeordening

91 E.A.D.E. Carp, *Essay over verveling* (Lochum: 1980). p. 38.

92 P. Kemp, *Verzameld werk*, Bd. I (Amsterdam: 1976). p. 92.

van het leven indachtig te worden.⁹³ Maar bestaat die wel, die 'geheime waardeordering'? Wanneer Verbrugge schrijft dat het wesen van het nihilisme is, dat het "niet met zichzelf kan leven en door het goede moet worden verlost", laat hij na te melden wat dat 'goede' nu precies inhoudt en of het eigenlijk wel bestaat.⁹⁴ En wanneer Van de Camp pleit voor een oefening in volkomen intersubjectiviteit, wordt wederom (te) hoog ingezet: "In de volkomen intersubjectiviteit wordt het tijdelijke, het rationele met het boventijdelijke verenigd en is er geen verveling".⁹⁵ Die volkomen intersubjectiviteit laat zich evenwel moeilijk aanwijzen, laat staan realiseren. Vigerende zingevingsstrategieën, ook die welke op oude verbanden teruggrijpen, worden chronisch bespookt door Kemps kritische vraag. De psychiater Gaylin schrijft in *Rediscovering Love*:

Het romantische moet in onze tijd worden herontdekt om het toenemende gevoel van isolement, zinloosheid en verveling te overwinnen. We hebben iets nodig om zin te geven aan het alledaags bestaan dat zijn zin verloren heeft, nu het is ontdaan van zijn fundamentele religieuze rol als overgang naar een beter hiernamaals.⁹⁶

Maar wat betekent nu precies het woordje 'om' in dit fragment? En: wat hebben wij nu precies 'nodig'? Gaylin doelt in zijn studie op een verloren gegaan en te herwinnen bezielend verband. Maar ook ontkerstenden zouden volharden in de zoektocht. Zo schrijft Dohmen in zijn Inleiding tot de bundel *Over levenskunst*, waarin volgens de auteur de lezer "overal iets van zijn gading kan zoeken", dat "ook geseculariseerde mensen behoefte hebben aan zin."⁹⁷

93 R. Bleistein, *Therapie der Langeweile* (Freiburg: 1972). p. 105 v. Vgl. ook: V. Kast, *Vom Interesse und dem Sinn der Langeweile* (Düsseldorf: 2001).

94 A. Verbrugge, *Tijd van onbehagen: Filosofische reflecties over een cultuur op drift* (Amsterdam: 2005). p. 41.

95 L.A.M. van de Camp, *De kracht van de leegte: Het verschijnsel verveling in een spiritueel cultuurhistorisch en filosofisch perspectief* (Nijmegen: 1992). p. 177.

96 W. Gaylin, *Liefhebben* (Baarn: 1987). p. 28.

97 J. Dohmen (red.), *Over levenskunst: De grote filosofen over het goede leven* (Amsterdam: 2002). p. 14, 16.

Cioran schrijft evenwel in nuchtere beantwoording van Kemps vertwijfelde uitroep:

Bestaan is een kolossaal verschijnsel – dat volslagen zinloos is. Zo zou ik de verbijstering willen omschrijven waarin ik dag na dag leef.⁹⁸

Wat moeten wij toch aanvangen met die alom weerklinkende vraag naar de zin van het bestaan?⁹⁹ Terecht tekent Van Asperen aan, dat de term ‘zingeving’ een misleidende, te moderne en activistische term is: “Het is een term die suggereert dat er ‘eigenlijk’ geen zin is, maar dat mensen om de een of andere hen moverende reden aan de dingen zin verlenen.”¹⁰⁰ Van der Wal en Jacobs merken op, dat de vraag naar de zin van het bestaan als zodanig een post-moderne vraag is; zij getuigt van desoriëntatie. Typisch is volgens de auteurs de situatie dat de mens min of meer probleemloos is ondergedompeld in een wereld van zin, waarin het “lichtend hemelbouwwerk eenvoudig staat”. In de huidige tijd bespeuren de auteurs de tendens dat ‘zingeving’ de (ongezochte) ‘zinfinding’ heeft verdrongen. Zij spreken hierop de hoop uit dat wij wellicht ooit in staat zullen zijn de verstopt geraakte bronnen van zingeving te ‘ontstoppen’ – of beter: aangezien ‘zin’ een ‘toegiftverschijnsel’ is – dat wij het nog zullen mogen meemaken dat de bronnen van zinervaring ontstopt zullen raken.¹⁰¹

Dit is een mooi beeld, dat ook tot nadenken stemt, maar moeten wij niet allereerst die ‘verstopping’ leren doorstaan, dat wil zeggen: werkelijk serieus nemen? Dit zal in het vierde en in het laatste hoofdstuk verder worden uitgewerkt. Niet minder belangrijk en zeker niet minder heikel dan de vraag of er een ‘zin’ in het

98 E.M. Cioran, *Gevierendeeld* (Amsterdam: 1995). p. 85.

99 Vgl. P. Sars & P. van Tongeren (red.), *Zin en religie: Wijsgerige en theologische reflecties rond de zinvraag* (Baarn: 1990); M.P. Angenent, *Vraag naar de zin van het bestaan. Het zoeken naar hedendaagse antwoorden* (Budel: 1995).

100 G.M. Asperen, “Een temidden van velen: Zingeving en ethiek”, in *Vragen naar zin: Beschouwingen over zinsgevingsproblematiek*, G.A. van der Wal & F.C.L.M. Jacobs (red.) (Baarn: 1992). p. 88.

101 G.A. van der Wal & F.C.L.M. Jacobs (red.), *Vragen naar zin: Beschouwingen over zinsgevingsproblematiek* (Baarn: 1992). p. 234-236.

leven bestaat is de vraag naar de ‘menselijke conditie’ die deze ‘behoefte’ aan zin tweeweg zou brengen. Daaraan is de laatste paragraaf van dit hoofdstuk gewijd.

4. Antropologie van de verveling

De verveling is door verschillende auteurs een specifiek menselijk fenomeen genoemd. Goethe heeft opgemerkt, dat wanneer apen tot verveling in staat zouden zijn, zij mensen zouden kunnen worden.¹⁰² Ook Fromm benadrukt, dat alleen de mens in staat is zich te vervelen.¹⁰³ Russell aarzelt of directe voorgangers van de *homo sapiens* in staat zijn geweest tot verveling, maar aangezien hij er geen heeft kunnen vinden – Russell kende de Rotterdamse wijk Crooswijk niet – besluit hij ertoe de verveling als een exclusief menselijk fenomeen te benoemen.¹⁰⁴ Volgens Agamben is de mens het dier dat heeft geleerd zich te vervelen.¹⁰⁵ Hierbij past overigens niet alleen ‘antropomane’ trots. Bij Leopardi’s eerder in dit hoofdstuk geciteerde mijmering over de verveling als meest verheven menselijk gevoel, een gevoel dat dieren en ‘mindere mensen’ zouden ontberen, past ook een parerende verzuchting uit zijn ‘Canti’:

Och kudde, om wat voor reden
is het dier dat zonder doel

102 J.W. Goethe, “Maximen und Reflexionen”, in *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 9 (Zürich: 1949). p. 618.

103 E. Fromm, *De zelfstandige mens* (Utrecht: 1976). p. 44.

104 B. Russell, *The conquest of happiness* (London: 1975). p. 44. De eerder beschreven relevantie van ‘gender’ inzake de ontvankelijkheid voor verveling, dat mannen er meer toe zouden zijn gedisponeerd dan vrouwen, verklaart Russell overigens kordaat vanuit de omstandigheid dat mannen jagers zijn en dat er in de huidige wereld voor jagers nu eenmaal niet veel meer te jagen valt (idem, 45).

105 G. Agamben, *Das Offene: Der Mensch und das Tier* (Frankfurt a.M.: 2003). p. 79. Aangezien Agamben tot dit inzicht komt vanuit een kritische reflectie op Heideggers analytiek van de verveling in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* wordt hier in het volgende hoofdstuk op teruggekomen.

in het gras uitrust tevreden
terwijl ik, als ik lig, slechts walging voel!¹⁰⁶

In *Geboren zijn is ongemak* beschrijft Cioran het wedervaren van een bioloog die in Afrika een groep gorilla's observeert. De wetenschapper verbaast zich over de eenvormigheid van hun leven en over hun dadenloosheid: "Ze doen urenlang niets... Kennen zij dan geen verveling?" "Dat", zo merkt Cioran op, "is echt de vraag van een *mens*, van een *bezige* aap. Dieren ontvluchten de eentonigheid niet, maar zoeken haar juist op en zij vrezen niets zozeer als een onderbreking van die eentonigheid die immers alleen maar ophoudt om plaats te maken voor angst, oorzaak van alle bedrijvigheid." Daarop legt Cioran voor, dat "ledigheid goddelijk is". Meevarig verzucht hij dat de mens tegen deze goddelijke ledigheid in opstand is gekomen: "In de natuur is hij de enige die de eentonigheid niet kan verdragen, de enige die koste wat het kost wil dat er iets gebeurt, het doet er niet toe wat. Daarmee toont hij zich een onwaardige nakomeling van zijn voorvaderen: de behoefte aan steeds iets nieuws is kenmerkend voor verdoolde gorilla's."¹⁰⁷

Nu is er tegen het exclusieve menselijk 'voorrecht op verveling' het een en ander in gebracht. In *Animal Boredom* betoogt Wemelsfelder, dat dieren in gevangenschap dezelfde symptomen vertonen als de verveelde mens. Zij pleit daarom voor een meer 'humane' behandeling van gekooide dieren, die evenals de mens prikkel-behoefte kennen en bijgevolg recht op prikkels hebben.¹⁰⁸

106 G. Leopardi, *Zangen* (Baarn: 1991). p. 137.

107 E.M. Cioran, *Geboren zijn is ongemak* (Amsterdam: 1984). p. 166. Kundera wijst in *De traagheid* op een mooi Tsjechisch gezegde over de zalige ledigheid van de 'nietsnut': "Ze beschouwen de vensters van de goede God. Degene die de vensters van de goede God beschouwt verveelt zich niet; hij is gelukkig. In onze wereld heeft ledigheid zich omgezet in nietsdoen, wat iets heel anders is: de nietsdoener is gefrustreerd, verveelt zich, is voortdurend op zoek naar de beweging waaraan het hem ontbreekt." M. Kundera, *De traagheid* (Baarn: 1998). p. 7.

108 F. Wemelsfelder, *Animal boredom: Towards an empirical approach of animal subjectivity* (Leiden: 1993). Vgl. ook Ch. Petersons meer militante *Eternal Treblinka* (Ch. Peterson, *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the Holocaust* [New York: 2002]).

Het is echter de vraag of dit – overigens sympathieke en behartigenswaardige – pleidooi voor verbetering van de leefomstandigheden in de bio-industrie niet berust op de eerder aan de kaak gestelde definitie van de mens als een ‘prikkel’ verwerkend wezen. Een gebrek aan prikkels – hoe erg voor het dier ook – is in elk geval iets anders dan een wanhopig leeg gemoed in een zich eindeloos voortslepende lege tijd. Wanneer het zo door gaat, krijgt Drummond de Andrade nog eens gelijk, die in ‘Mal du siècle’ schrijft:

Als was de wereld van droefheid
tussen hemel en aarde niet genoeg
(voornamelijk op aarde),
komt daar de landbouwdeskundige, ontdekt
het droefheidsvirus in sinaasappeltjes.¹⁰⁹

Een vraag die wel aandacht verdient, is of er een samenhang bestaat tussen verveling en evolutie. Volgens paleontoloog Gould zijn er dieren die te slim zijn voor de taken die hen in de natuur zijn toebedeeld. Daarom hoeven zij niet de hele dag te zoeken naar voedsel. Zo zouden kraaien zoveel tijd ‘over’ hebben, dat zij zich een paar uren per dag ‘vervelen’. Gould beschrijft hoe een groepje kraaien vanaf een telefoondraad uren lang naar een op het land zwoegende boer zit te kijken. Op een gegeven moment begint de voorstelling de kraaien de keel uit te hangen waarop zij om hun verveling te verdrijven, onder luid gekras allerlei acrobatische toeren op de telefoondraad beginnen uit te halen.¹¹⁰ In schrill contrast met deze theorie staat overigens het curiosum van de ‘Paleo-Weltschmerz’ die in de pre-historie zou hebben geheerst. De dinosaurussen zouden zijn uitgestorven van verveling; zij waren hun bestaan eenvoudigweg beu geworden.¹¹¹

Waaraan dankt de mens nu het twijfelachtige voorrecht, tot

109 C. Drummond de Andrade, *Gedichten* (Amsterdam: 1992). p. 231.

110 Beschreven in: J. Masson & S. McCarthy, *When elephants weep: The emotional life of animals* (New York: 1996).

111 M.J. Benton, “Scientific methodologies in collision: The history of the study of the extinction of the dinosaurs”, *Evolutionary Biology* 24 (1990). p. 383.

verveling in staat te zijn? Volgens Kant bedreigt de verveling overigens uitsluitend de gecultiveerde mens, omdat deze een besef heeft van de voortschrijdende tijd en daarom ook de *horror vacui* van de lege, lange tijd kan ervaren. De Caraïbische mens verveelt zich volgens Kant niet, vanwege diens 'aangeboren levenloosheid.'¹¹² Nietzsche meende dat het spreekwoord "De Hongaar is veel te lui om zich te vervelen", te denken geeft: "Slechts de meest verfijnde en actieve dieren zijn tot verveling in staat." Alleraardigst is de opdracht die Nietzsche hierop aan "een groot dichter" meegeeft: de verveling van God te beschrijven op de zevende dag van de schepping.¹¹³

Overwogen kan worden of de verveling samenhangt met een fundamenteel en structureel 'verstoorde' oriëntatie van de mens in de wereld. P.C. Kuiper heeft in dit verband gesproken van het 'ongelukkige bewustzijn'. Kuiper wijst op "het droeve feit dat wij wensen zoveel intenser registreren als toestanden hunner vervulling".¹¹⁴ Wij zijn in alle opzichten 'het ontevreden dier'. Het is die ene rotte kies, die onze dag verpest, de overigen, die braaf een halfje Tijgerwit vermalen, blijven van onze dankbaarheid verstoken. "Ik meen zelfs", schrijft Dostojewski, "dat de beste definitie van een mens deze is: een wezen dat op twee benen loopt en on-dankbaar is."¹¹⁵ In "Over de lichtzinnigheid geen dier te zijn" schrijft Sloterdijk: "De mens is het wezen dat niet past. Zijn verhouding tot de verhoudingen is onevenredig. Voor hem klopt het, niet overeen te stemmen."¹¹⁶ Hierin ligt ook het twijfelachtige voorrecht de wereld voortdurend als een tekort te duiden. Zoals Dosto-

¹¹² I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werkausgabe Bd. 7 (Frankfurt a.M.: 1988). p. 554.

¹¹³ F. Nietzsche, "De voetreiziger en zijn schaduw", fragment 56. In: F. Nietzsche, *Menselijk, al te menselijk: Een boek voor vrije geesten* (Amsterdam: 1980). (KSA 2, 577).

¹¹⁴ P.C. Kuiper, *Verborgene betekenissen: Psychoanalyse, fenomenologie, hermeneutiek* (Deventer: 1980). p. 95.

¹¹⁵ F.M. Dostojewski, "Aantekeningen uit het ondergrondse", in *Verzamelde werken*, Bd. 4 (Amsterdam: 1957). p. 159.

¹¹⁶ P. Sloterdijk, *Eurotaöisme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* (Amsterdam: 1989). p. 209.

jewski's 'souterrain-mens' opmerkt is 'elk bewustzijn een ziekte'.¹¹⁷ Hoe hoger het bewustzijn, hoe meer afstand tot de wereld ontstaat. Ons voorstellingsvermogen, ogenschijnlijk een 'winst' op de evolutie, bracht ons van de regen in de drup. Volgens wetenschapsfilosoof Ian Hacking is de taal ontstaan uit verveling: "Mensen hebben uit verveling taal uitgevonden. Toen we eenmaal vuur hadden, bleef er niets te doen om de lange avonden door te komen. Daarom zijn we elkaar grappen gaan vertellen."¹¹⁸ En als er eenmaal taal is, komen de pijnlijke vragen vanzelf: 'waartoe?', 'waarheen?', 'waarom?'

Wat schort er aan ons? Aan het 'menselijk tekort' zijn vele boeken en waarschijnlijk ook meer dan een enkele godsdienst gewijd. Toch kan ook de parerende vraag worden gesteld: vanuit welk perspectief verschijnen wij als het levende wezen *waaraan iets schort*? Wat betekent, omgekeerd, een 'gelukkig bewustzijn'? Cioran stelt – in een parodie op Rimbaud – dat hij het in het paradijs nog geen seizoen zou kunnen uithouden.¹¹⁹ Nu articuleert Cioran's 'compromisloos pessimisme' een onvoorwaardelijke perceptie van het 'gemis', het 'ongemak' en de 'gebrokenheid'.¹²⁰

Een 'gelukkig bewustzijn', zou dat – in weerwil van Cioran – niet kunnen liggen in een werkelijk omarmen van het leven hoe het ook is? Paul Eluard schrijft: "C'il n'y a qu'une vie, c'est donc qu'elle est parfaite" – als er slechts één leven is, bestaat dan niet juist daarin haar volmaaktheid? De mens kan – juist ook *dankzij* het bewustzijn, dat daarom niet noodzakelijkerwijs een 'ongelukkelijk bewustzijn' is – ook zijn 'zegeningen tellen'; dankbaar zijn voor hetgeen hem is toegefallen en vergund, en tot het waarschijnlijk beslissende inzicht komen dat 'zin' en 'geluk' een toe-gift zijn, waarnaar niet gevraagd of gezocht kan worden. Wie geen

117 F.M. Dostojewski, "Aantekeningen uit het ondergrondse", in *Verzamelde werken*, Bd. 4 (Amsterdam: 1957). p. 140.

118 I. Hacking, *Representing and intervening: Introductory topics in the philosophy of natural science* (Cambridge: 1994). p. 135.

119 E.M. Cioran, *Geboren zijn is ongemak* (Amsterdam: 1984). p. 176.

120 Vgl. G. Groot, *Vier ongemakkelijke filosofen: Nietzsche, Cioran, Bataille, Derrida* (Amsterdam: 2003). p. 159v.

zin in het bestaan kan vinden, zoekt verkeerd, of beter: hij *zoekt*. De psychiater Kuiper spreekt in dit verband het vermoeden uit, dat de vraag naar de zin van het bestaan als zodanig een symptoom is van een beginnende depressie.¹²¹ De ‘zin’ van ons bestaan kan ons slechts toevallen. Dit geldt ook voor het geluk. Kierkegaard merkt op: “Helaas, de deur van het geluk gaat niet naar binnen open, zodat men er op los kan stormen en hem openbeuken; hij gaat naar buiten open en dus is er niets wat je eraan kunt doen.”¹²²

Harold Nicolson ondernam ooit een benijdenswaardige reis, een cruisetocht op de ‘Willem Ruys’ van Southampton naar Java en terug.¹²³ Nicolson besluit niet drie maanden lang in een rieten dekstoel aan whisky’s te nippen en de stewards om oesters en Chablis te sturen, maar een onderzoek te wijden aan het fenomeen ‘onbehagen’. Op de heenreis onderzoekt hij de oorzaken van het onbehagen, dat hij ook aanduidt met zwaarmoedigheid, *taedium vitae*, verveling, Weltschmerz en melancholie. Hij leest o.a. Burtons *The Anatomy of Melancholy*, Rousseau’s *Confessions*, Goethes *Werther*, Chateaubriands *René*, De Sénancours *Obermann* en Connolly’s *Het onrustige graf*. Voornaamste oorzaken van de verveling zijn volgens Nicholson een in ongerede geraakte kliersecretie of andere vormen van ‘inwendige misère’ (hypospadie, impotentie, afwijkingen aan de hypofyse), de luiheid en vadsigheid van de gewone man en de *acedia*, de geestelijke luiheid van de geleerde, het misnoegd raken door te hebben gegrepen naar onhaalbare idealen, een gebrek aan wilskracht en het zwelgen in zelfbenoemde ellende. De voornaamste aanleiding tot de vermeend onverklaarbare melancholie zou evenwel “het steeds terugkerende gemis aan zelfverwerkelijking” zijn (idem, 175).

Op de terugreis onderzoekt – of beter: zoekt – Nicolson de parerende levenslust. Vanuit lectuur van Epicurus en Lucretius besluit hij met de oproep het leven te nemen zoals het is. Opvallend

121 P.C. Kuiper, *Verborgen betekenissen: Psychoanalyse, fenomenologie, hermeneutiek* (Deventer: 1980). p. 164.

122 S. Kierkegaard, *Of/Of* (Amsterdam: 2000). p. 30.

123 H. Nicolson, *Reis naar Java* (Utrecht/Antwerpen: 1985).

en teleurstellend is, dat Nicolson het onbehagen als een gegeven ziet, en de levenslust als een soort moedige reactie daarop. Niet voor niets luidt de titel van zijn studie "Reis naar Java"...

Maar is het wel zo, dat de verveling de negatieve zijde van het bestaan is; en dat de mens voor de keuze staat weg te kwijnen in deze keerzijde, het *taedium vitae*, de walging en de ontevredenheid, ofwel het bestaan te omarmen met 'le goût d'être' waarvan Teilhard de Chardin spreekt, of de *amor mundi* van Arendt? Misschien is de verveling geen keerzijde, geen schaduwzijde van het bestaan, geen 'gebrek aan levenslust', geen 'gebrek aan prikkels', geen 'afweermecanisme', geen 'onmacht' het leven zin te geven of te 'verwerklijken, waartoe niet verveelden 'wel' in staat zouden zijn. Voor een radicaal doordenken van het leven schieten niet alleen binaire opposities tekort, maar ook wetenschappelijke analyses die op allerlei vooronderstellingen omtrent het menselijk bestaan berusten. Als 'motto' bij de wetenschappelijke benadering van de verveling werd een citaat uit Heideggers *Vorträge und Aufsätze* gekozen, dat met een ander citaat uit de 'voordrachten' kan worden aangescherpt:

Beweisen, d.h. aus geeigneten Voraussetzungen ableiten, läßt sich alles. Aber Weisen, durch ein Hinweisen zur Ankunft freigeben, läßt sich nur Weniges (VA, 134).

Met welk 'wijzen' kunnen wij de verveling werkelijk indachtig zijn? En welke methodische omwentelingen zijn hiertoe noodzakelijk? Deze vragen vormen de inzet van het volgende en het daarop volgende hoofdstuk.

HOOFDSTUK III

FENOMENOLOGIE VAN DE VERVELING

EEN TWEEDE VRAAG NAAR DE METHODE

Woord vooraf

Inmiddels vele jaren geleden schreef ik een doctoraalscriptie onder de titel “Fenomenologie van de Verveling”. In de fenomenologie, met name in de existentiale fenomenologie van Martin Heidegger, zag ik de mogelijkheid de verveling, het leidmotief van mijn bestaan, “in haar onvermoede betekenisrijkdom”, zoals ik het toen nog wat lief en naïef uitdrukte, werkelijk adequaat aan de orde te stellen. In de geest van de Daseinsanalytiek van *Sein und Zeit* (1927), en de explicatie van de verveling in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30), kwam ik in genoemde studie zelfs tot enige overhaaste heroïek; ik viseerde een ‘moed tot verveling’, analoog aan de ‘moed tot angst’ waarvan in *Sein und Zeit* sprake is (SuZ, 254). In de laatste paragraaf van dit voorbarig *purgatorio* stelde ik zelfs de vraag naar de eigen-aardige vastbeslotenheid waartoe de verveling zou uitdagen. Daarbij kwam zelfs de liefde op de propen als antwoord op de verveling. (Wie het ook was aan wie ik toen dacht, zij heeft mij toch tot iets gebracht.)

Nu al moet worden opgemerkt, dat dit eerste ontwerp van een fenomenologie van de verveling een fundamentele herziening behoeft. In dit hoofdstuk herneem ik, “a sadder and a somewhat wiser man”, het project van de existentiale fenomenologie, ter voorbereiding van een meer oorspronkelijk vragen naar de verveling. Want eerst vanuit een meer radicale bezinning op de ‘con-

stellatie van zijn en mens' (ID, 21), kan de verveling niet alleen existentieel, als *grondstemming*, maar ook epochaal, dat wil zeggen: als de 'huidige' zijnshistorische *grundbestemming*, worden opgehelderd. Laat evenwel duidelijk zijn dat al in dit hoofdstuk een belangrijke, zo niet beslissende stap voorwaarts wordt gedaan.

I. Wetenschap, antropologie en Daseinsanalytiek

Aan het slot van hoofdstuk II is aangegeven hoe de verschillende wetenschappelijke bepalingen van de verveling telkens weer berusten op bepaalde vooronderstellingen omtrent de aard van het menselijk bestaan. Aan deze vooronderstellingen ontleen de wetenschappelijke bepalingen hun bestaansrecht op de jaarmarkt van mens- en wereldbeschouwingen en hieraan ontleen zij ook hun relatieve verklaringskracht. Maar zolang de wetenschappen deze vooronderstellingen niet thematiseren, laat staan problematiseren – hetgeen ook niet gebeurt in het zogenaamde 'grondslagenonderzoek', dat gevangen blijft binnen het naïef-ontologisch denkraam van de wetenschappen (SuZ, 9v.; GA 27, 35-39) – is de wetenschappelijke theorievorming omtrent de verveling een voortdurende zaak van wederzijds onbegrip en onderlinge verwijdering, waarvan wij tot vervelens toe getuige kunnen zijn. Voor een werkelijk radicale opheldering van het fenomeen verveling is een meer fundamentele bezinning noodzakelijk, uitgaande van een *destructie* van het (mens)wetenschappelijke denken. Dit op het eerste gezicht wat gewelddadig ogende project is overigens niet uit op een 'vernietiging' van de wetenschap. Weliswaar kent de destructie een moment van afbraak ('Abbau'), maar deze is vooral gericht op de vermeende vanzelfsprekendheid van de wetenschappelijke bepalingen.¹ Vóór alles beoogt de destructie de vooronderstellin-

I "‘Destruction’ meint nicht Abbau als Zerstörung, sondern *Reinigung* in der Richtung des Freilegens der metaphysischen Grundstellungen" (GA 65, 221). Het project van de destructie wordt in deze paragraaf in een beperkte zin toegepast, als uit-een-legging van onopgemerkte vooronderstellingen van de wetenschappen, teneinde de weg vrij te maken voor een meer adequate benadering van het menselijk bestaan. Deze gedaante van de destructie wordt om-

gen van de wetenschappen *uiteen te leggen*, teneinde een bezinning mogelijk te maken op het domein waarin de wetenschappen worden ontwikkeld en waarvan zij deel uitmaken: de voltrekking van het menselijk bestaan zelf. Want:

Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). [...] Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden (SuZ, 11).

Het menselijk bestaan gaat niet op in de wetenschappelijke verhouding tot de wereld en het kan binnen die wetenschappelijke oriëntatie bovendien niet werkelijk adequaat worden opgehelderd, gezien de fixatie van de wetenschappen op het objectiveerbare. Dat de genoemde destructie geen kruistocht tegen de wetenschappen beoogt, betekent evenwel dat de in hoofdstuk 11 beschreven wetenschappelijke bepalingen van de verveling niet als betekenisloos of irrelevant terzijde worden geschoven, maar tot hun mogelijksvoorwaarde worden herleid, waardoor de beperkingen en de relatieve zeggingskracht van de wetenschappen eerst aan het licht treden (GA 3, 234-235). Wanneer Heidegger in een vaak geciteerde – maar zelden begrepen – passage opmerkt, dat de wetenschap “niet denkt”, wordt de wetenschap niet afgewezen, maar haar plaats gewezen; en bovendien niet zonder gepast respect:

Daß die Wissenschaft nicht denken kann, ist kein Mangel, sondern ein Vorzug. Er allein sichert ihr die Möglichkeit, sich nach der Art der Forschung auf ein jeweiliges Gegenstandsgebiet einzulassen und sich darin anzusiedeln (VA, 133).

Binnen het project van de gestaag voortschrijdende en in alle rich-

spannen door het project van de destructie van de westerse metafysica (SuZ, 22 v.) In het volgende hoofdstuk ondergaat de destructie overigens een nog verdere radicalisering. Want: “Diese Destruktion (in *Sein und Zeit* [AWP]) ist wie die ‘Phänomenologie’ und alles hermeneutisch-transzendente Fragen noch nicht seinsgeschichtlich gedacht” (N II, 415. Vgl ook: WiPh, 33-34; GA 65, 221 en SD, 9).

tingen uitwaaijende exploratie van het zijnde, hebben de wetenschappen hun onmiskenbaar bestaansrecht.² Een destructie of uiteenlegging van de vooronderstellingen van de in het vorige hoofdstuk geschetste wetenschappelijke bepalingen van de verveling leert evenwel, dat de wetenschappelijke theorievorming omtrent de verveling zich telkens weer beweegt binnen de grenzen van een bepaald denkkader of paradigma: de antropologie.³ Steeds wordt de theorievorming geleid door een bepaald mensbeeld. De gedragswetenschappen steunen op het beeld van de mens als een stimuli verwerkend wezen, de biologisch georiënteerde menswetenschappen zijn gefixeerd op processen van groei en verval, de neurofysiologie op hormonale secretie en stoornissen in de mono-aminen huishouding, de psychoanalyse plaatst het Ik als een ‘armes Ding’ in een configuratie van overweldigende krachten en mach-

- 2 Wie zou de verdiensten van de voortschrijdende wetenschap durven miskenen? Sinds zijn vroege jeugd lijdt de auteur van deze studie aan een slopende nierziekte. Zonder het voortschrijdend urologisch onderzoek en de niersteenvergruizer die daarbij is ontwikkeld, was hij al lang geleden een klant voor de wao, zo niet voor de aarde zelf geweest. Men bedenke evenwel, dat met deze vernuftige therapie de vraag naar de zin van leven, lijden, pijn en dood niet is beantwoord. Sterker nog – maar de auteur aarzelt hier een door de verzekering gegeven paard in de bek te kijken – dergelijke vragen worden bij de verzachting van het lijden in zekere zin uitgesteld en in het uitzicht op een palliatief gegarandeerde zachte dood in zekere zin ook ontweken.
- 3 Heideggers oordeel over de antropologie is bijzonder stellig en negatief: “Die Philosophie im Zeitalter der vollendeten Metaphysik ist die Anthropologie. Ob man eigens noch ‘philosophische Anthropologie’ sagt oder nicht, gilt gleichviel. [...] Zur Anthropologie geworden, geht die Philosophie selbst an der Metaphysik zugrunde” (VA, 86-87). En in *Kant und das Problem der Metaphysik* luidt het: “Alle Anthropologie, auch die Philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt” (GA 3, 230). Er zijn goede redenen om deze stelligheid te nuanceren, aangezien de contemporaine wijsgerige antropologie – niet in de laatste plaats dankzij Heidegger – de bepaalbaarheid van de mens (ook) onder radicale kritiek stelt. Er kan inmiddels een onderscheid worden gemaakt tussen de antropologie in de hier omschreven zin en een antropologie waarin de pretentie dat het wezen van de mens zich eenduidig laat bepalen op het spel wordt gezet en de historiciteit van het antropologisch denken recht wordt gedaan. Deze laatste opvatting van ‘antropologie’ is beslist verwant met Heideggers ‘bepaling’ van de mens als ‘Dasein’ en knoopt aan bij de bepaling van Nietzsche dat de mens het “niet-vastgestelde dier” is, of bij Plessner, die spreekt van de *homo absconditus* (dat wat de mens is, blijft verborgen).

ten, in de existentiële psychologie wordt de mens geponeerd als een ‘zin-zoekend’ wezen. De portrettengalerij kan naar believen worden uitgebreid en de exercitie tot vervelens toe worden uitgevoerd. Telkens weer blijkt dat het onderzoek wordt geleid en beheerst door een bepaald mensbeeld.

De antropologie, waarop alle genoemde theorieën steunen, bepaalt Heidegger – zij het zoals in noot 3 werd aangegeven enigszins gechargeerd – als de poging de *essentie* van de mens, dat *wat* de mens wezenlijk *is*, te achterhalen en in begrippen vast te leggen. Aristoteles’ bepaling van de mens als het ‘sprekende dier’ (*zoon logon echon*), meer vertrouwd in de veel vertekende bepaling *animal rationale* (‘denkend dier’), heeft een lange traditie ingeluid waarin de menselijkheid van de mens wordt herleid tot een bepaald vermogen, dat hem van andere levende wezens zou onderscheiden. De geschiedenis van de westerse filosofie biedt een imposant palet van allerlei op het *animal rationale* variërende bepalingen, zoals het *animal religiosum*, het *animal symbolicum*, het *animal educandum* enzovoorts. De ontologische armoede van dergelijke bepalingen schuilt niet in de laatste plaats in het gekozen uitgangspunt: de oppositie. Het is tenslotte de vraag of het ‘wezen’ van de mens oorspronkelijk in een *surplus* ten aanzien van de dimensie van de *animalitas* ligt en of een afbakening van de mens ten opzichte van andere levende wezens überhaupt aan de menselijkheid van de mens toe komt (GA 9, 320; GA 8, 153).⁴ Een zelfde destructieve arbeid kan overigens worden verricht ten aanzien van de meer nadrukkelijk op het wezen van de mens *zelf* betrokken antropologische bepalingen, waarin het ‘wezenlijk’ menselijke geent wordt op een bepaalde uitzonderlijke kwaliteit, zoals de ratio (*homo sapiens*), de inventiviteit (*homo inveniens*), de productiviteit (*homo faber*), het spel (*homo ludens*), enzovoorts. In “Die Zeit des Weltbildes” schrijft Heidegger:

Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde

4 De oplettende lezer zal wellicht hebben opgemerkt, dat deze overweging ook de in het *Woord Vooraf* wat tentatief gebezigde bepaling van de mens als “het verveelde en vervelende dier” treft.

schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden erkennen (GA 5, III).

Heidegger keert zich tegen elk *bepalend* denken omtrent de mens. In het bepalende denken, waartoe de metafysica en haar laatste gedaante: de antropologie, maar ook de op de metafysica voortbouwende wetenschappen behoren, verschijnt de mens uitsluitend als *object* van onderzoek. Maar wie de mens als object wil onderzoeken moet vroeg opstaan; en zal daarbij aan den lijve onder vinden, dat hetgeen onderzocht wordt, even vroeg is opgestaan. *Binnen* het (mens)wetenschappelijk denken kan dit dilemma, dat de menswetenschapper deel uitmaakt van hetgeen onderzocht wordt – door Foucault met de bepaling van de mens als ‘empirisch-transcendentiaal dubbelwezen’ aangeduid –, niet worden opgelost. Maar zoals werd aangegeven, is de wetenschap slechts *een* mogelijke wijze waarop de mens zich tot de wereld en tot zichzelf kan verhouden. Al in de colleges die hij in de vroege jaren twintig in Freiburg en in Marburg verzorgt, wijst Heidegger op het verschil tussen een denken dat de mens als object onderzoekt, teneinde zijn vaststaande wezensstructuur te bepalen, en een denken dat de concrete ‘voltrekkingszin’ (‘Vollzugssinn’) van het factische bestaan – het ‘Dasein’ – indachtig tracht te zijn, teneinde formeel aanwijzend de temporele grondstructuren daarvan te expliciteren (GA 17, 270v.; GA 58, 25v.; GA 61, 84, 168; GA 63, 20v.):

Unser Thema ist das jeweilige Dasein; unsere Aufgabe: dieses so in den verstehenden Blick zu bringen, daß in ihm selbst Grundcharaktere seines Seins abhebbar werden. Das Dasein ist keine Sache wie ein Stück Holz; nicht so etwas wie eine Pflanze; es besteht auch nicht aus Erlebnissen, noch weniger ist es das Subjekt (Ich) gegenüber dem Objekt (nicht Ich) (GA 63, 47).

Er bestaat een fundamenteel onderscheid tussen een *categoriale* en een *existential* bepaling van de mens (GA 63, 26; SuZ, 44-45). In het eerste geval wordt de mens als object, als iets dat ‘voorhanden’ is beschouwd en onderzocht, en worden allerlei kwaliteiten – al dan niet hiërarchisch – onderscheiden en geordend. Maar de

mens is niet een object in de wereld, hij bevindt zich niet als water in een glas, de mens existeert: het menselijk bestaan voltrekt zich in en als een intentionele gerichtheid op de wereld, de anderen en zichzelf; een gerichtheid, die zich bovendien in termen van 'bewustzijn' niet uitputtend laat beschrijven (GA 61, 131).

Met voor de academische filosofie van zijn tijd ongebruikelijke begrippen als 'Diesigheit' (GA 61, 88), 'Abriegelung' (GA 61, 105), 'Bewegtheit' (GA 63, 65), 'Sein in einer Welt' (GA 63, 80), 'Be-deutsamkeit der Welt' (GA 63, 93) en 'Erschlossenheit' (GA 63, 97), worden in de collegcycli *Einführung in die phänomenologische Forschung* en *Hermeneutik der Faktizität*, in een hier en daar nog tastende terminologie,⁵ de verschillende dimensies van het factische leven opgehelderd. 'Ophelderen' betekent hier niet: begrijpelijk of inzichtelijk maken, maar: uiteenleggen, expliciteren van hetgeen zich in het concrete bestaan voltrekt. De begrippen die Heidegger hierbij hanteert zijn 'formeel aanwijzend'; het zijn geen categoriale bepalingen, zij leggen het Dasein niet inhoudelijk vast, maar geven slechts een richting aan:

Die formal-anzeigende Charaktere erhalten aus der jeweiligen Erfahrungs- und Interpretationsrichtung ihre konkrete kategoriale Bestimmtheit; d.h. zugleich, es ist mit ihnen im Hinblick auf konkrete Bewegtheiten des faktischen Lebens faktisch nichts 'gesagt', vielmehr geben sie gerade nur die Richtung des Hinblicks (GA 61, 141).

Eerst in het concrete, factische bestaan verkrijgen deze begrippen een bepaalde inhoud (GA 63, 33, 80; GA 29/30, 429). De formeel aanwijzende analytiek wordt ontwikkeld vanuit het besef dat *wat* de mens *is* niet vastligt, maar in het concrete bestaan telkens weer wordt ontworpen, of beter: *beslist*, omdat het hier niet om een vrijblijvend 'ontwerpen' gaat, noch om een bewust plan of voornemen. In het concrete, tijdelijke bestaan krijgt het zijn van de mens in

5 Zo is er sprake van 'Grundkategorien des Lebens' (GA 61, 84 v.). Vgl. ook het eerstvolgende citaat.

wisselende configuraties en situaties gestalte.⁶ In *Sein und Zeit* verwoordt Heidegger de grondgedachte van de hermeneutiek van de facticiteit als volgt: “*Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz*” (SuZ, 42; GA 9, 327). Zo er inzake het Dasein van een ‘essentie’ gesproken kan worden, moet deze telkens vanuit de concrete existentie worden geduid.

Wat de destruerende arbeid nu in positieve zin leert is, dat alle wetenschappelijke en antropologische bepalingen van de mens ‘beslissingen’ vanuit het bestaan zelf zijn.⁷ Een werkelijk radicaal vragen naar de mens kan daarom niet volharden in een streven het tijdloos wezen van de mens te bepalen, noch in het minder pretentieuze project van het verzamelen van in de geschiedenis ontwikkelde mensbeelden. Ook dit meer terughoudende, maar toch wat schamele project van een inventarisatie van mensbeelden volhardt in een “antropologisch bespieden van de mens” (GA 9, 307; GA 3, 208v.). Een werkelijk radicale opgave van het denken is daarom, de *mogelijkheidsvoorwaarde* van al die verschillende ontwerpen of mensbeelden als zodanig te thematiseren. Een proeve daartoe is de Daseinsanalytiek⁸, die Heidegger in *Sein und Zeit* heeft ontwikkeld.⁹ Aangezien de Daseinsanalytiek wordt uitgewerkt ter

6 Vgl. voor het filosofisch belang van de formele aanwijzing: Th.C.W. Oudemans, “Heideggers formeel aanwijzende hermeneutica”, *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (1988). pp. 18-40; en R.J.A. van Dijk, “Grundbegriffe der Metaphysik: Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger”, *Heidegger Studies* 7 (1991). pp. 89-109.

7 Hiermee is natuurlijk niet gezegd, dat de mens zich in dit ‘ontwerpen’ ook verwereelijkt (Vgl. GA 9, 327). “*Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz*” will sagen: In der Existenz verbirgt sich das Wesen des Daseins; im Durchdenken der Existenz wird das Wesen des Daseins erst zu einem fragwürdigen und das Fragen erst erweckenden.” (GA 49, 34-35).

8 Heidegger gebruikt de termen ‘analyse’ en ‘analytiek’ in *Sein und Zeit* door elkaar heen. Niet voldoende kan echter worden benadrukt, dat de Daseinsanalytiek niet een ontledende ‘analyse’ is, maar een explicatie van de zijnswijze van de mens. In de *Zollikoner Seminare* heeft hij zich op dit punt ook ‘gecorrigeerd’: “Die Daseinsanalyse ist ontisch, die Daseinsanalytik ontologisch” (ZS, 161).

9 Dat het om een proeve gaat, om een weg, bevestigt Heidegger aan het slot van *Sein und Zeit*: “Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur ein Weg” (SuZ, 436). (Zie verder hoofdstuk IV.)

voorbereiding van de ontwikkeling van de vraag naar de zin van zijn, is een beknopte oriëntatie in hetgeen Heidegger in zijn vroege werk, en in het culminatiepunt daarvan: *Sein und Zeit*, heeft bewogen, hier onontbeerlijk.

2. Het op gang brengen van de zijnsvraag

Aan het begin van *Sein und Zeit* brengt Heidegger, in wat gerust een hyperhermeneutische krachttoer kan worden genoemd, zo'n 25 eeuwen westerse filosofie op één noemer: 'zijnsvergetelheid'.¹⁰ De *Gigantomachia* omtrent het zijn, de reuzenstrijd omtrent de zijnswijzen van de dingen, die in de pre-Socratische filosofie is ontbrand, zou in het denken van Plato en Aristoteles, of meer precies: in de receptie daarvan, tot een voorbarige wapenstilstand zijn gekomen. *Sein und Zeit* begint met een citaat uit Plato's *De Sofist*, dat "zeker niet zomaar als decoratie is gekozen" (GA 3, 239). In *De Sofist* beschrijft Plato Socrates' dialogische verkenning van de zijnsstatus van de schijn. De retorisch overtuigend gepresenteerde schijn, waarin de sofisten grossieren, heeft in het publieke leven toch een zekere zijnsstatus. Parmenides' vermeend uitputtend onderscheid tussen 'zijn' en 'niet-zijn' wordt hiermee geproblematiseerd. Plato lost dit probleem op door het primaat van het zijn te stellen ten opzichte van de mimetische schijn. Maar met deze tweevoudige gestalte is het zijn *zelf* toch 'gebroken'. Wanneer na Plato Aristoteles dit radicaliseert door de veelvoudige articuleerbaarheid van het zijn aan de orde te stellen: *to on legetai pollachoois*¹¹ – er is immers naast zijn en schijn zoiets als mogelijk-zijn, voorbij-zijn, vreemd- of vertrouwd-zijn, enzovoorts – lijkt het hek van de dam,

10 Veertig jaar later, in de *Zollikoner Seminare*, luidt het zelfgenoegzaam: "Die Frage, die in *Sein und Zeit* gestellt wird, [...] ist überhaupt noch nie zuvor in der Philosophie gestellt worden" (ZS, 152).

11 Aristoteles, *Metafysica* (London: 1961). A 1026 a 33v. In de *Zollikoner Seminare* schrijft Heidegger over deze uitdrukking: "Der Anstoß meines ganzen Denkens geht auf einen Aristotelischen Satz zurück" (ZS, 155). Vgl. ook: "Mein Weg in die Phänomenologie" (SD, 81).

en komt de filosofie voor de vraag te staan naar de eventuele eenheid van de vele onderscheiden gedaanten van het zijn. Teneinde de filosofie toch vaste grond te verschaffen laat Aristoteles de vraag naar het zijn van het zijnde (*ti to on*) gelijk opgaan met de vraag naar het bestendig wezen van het zijnde (*tis hê ousia*).¹²

In de receptie van Aristoteles' denken is de eerste vraag echter ondergeschikt geraakt aan de tweede; de vraag naar het zijn van het zijnde is opgegaan in de vraag naar het bestendig wezen van het zijnde.¹³ Het Griekse *ousia*, dat een complex van betekenissen omvat, variërend van filosofische tot meer alledaagse bepalingen van het zijn (GA 49, 45), is in de Romeinse filosofie en in de scholastiek vertaald als *substantia* en gedacht als tijdloze tegenwoordigheid (SuZ, 21v.; GA 45, 58v.). Deze wending heeft haar beslag gekregen in een lange traditie waarin de 'ontologie' telkens als een 'onto-theologie' werd ontwikkeld, waarbij een bepaald hoogste, meest fundamentele, of 'zijndste' zijnde is geponeerd, dat ten grondslag zou liggen aan dat wat is (ID, 69; GA 9, 228; GA 65, 211). Als epochemakende gestalten van dit 'zijndste zijnde' kunnen worden genoemd: de Idee van het Goede bij Plato, Aristoteles' Eerste Onbewogen Beweger, God als *ens realissimum* in de scholastieke filosofie, Descartes' *cogito*, Hegels Absolute Geest, Schopenhauers Wil en – volgens Heidegger – ook Nietzsches Wil tot Macht. In het volgende hoofdstuk wordt uitgebreid ingegaan op de problemen van Heideggers megalomane destructie van de geschiedenis van de westerse metafysica. Hier is slechts van belang op te merken, dat Heidegger met deze bezinning een in vergetelheid geraakt moment van het westerse denken *zelf* tracht te hernemen, door de vraag naar het zijn zo te stellen, dat 'zijn' niet als substantief, maar werkwoordelijk wordt opgevat, als het veelvoudig *gebeuren* van het zijnde. Het Duits en het Nederlands bieden in dezen ook een aanknopingspunt: 'wezen' is niet alleen een zelfstandig naamwoord ('essentie'), het kan ook als werkwoord worden gebruikt, dat een 'gebeuren' aanduidt: "Het kan wezen", peinst

12 Ibid. A 1028 b 2v.

13 Vgl. W. Marx, *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins* (Stuttgart: 1961). pp. 25 – 52.

een Zeeuwse boer, niet wetende dat hij met deze verzuchting inzake het wedervaren van de uienoogst vijftiende eeuw zijn-vergetelheid pareert.

In de Inleiding tot *Sein und Zeit* beschrijft Heidegger drie vooroordelen omtrent de mogelijkheid de zijnsvraag te ontwikkelen; vooroordelen die het in vergetelheid geraken van de zijnsvraag min of meer lijken te sanctioneren (SuZ, 3-4). Ten eerste wijst hij er op dat 'zijn' in de westerse filosofie als het meest algemene en daarom meest onbepaalde begrip is opgevat, aangezien het alles wat is betreft en daarom geen specifieke bepalingen toelaat. Maar wordt hiermee niet juist het raadselachtige karakter van het fenomeen 'zijn' bevestigd?

Een tweede vooroordeel betreft de ogenschijnlijke onmogelijkheid de vraag naar het zijn als zodanig te *stellen*. Naar Pascal kan er fijntjes op worden gewezen, dat wie de vraag "Wat is (het) zijn?" stelt, toch allereerst moet weten wat dat woordje 'is' betekent, juist hetgeen waarnaar gevraagd wordt. Maar 'zijn', zo betoogt Heidegger, is niet *iets*, het is niet een zijnde, maar het *gebeuren* van het zijnde. De ondefinieerbaarheid van 'zijn' ontslaat ons slechts van de opdracht 'zijn' als 'iets' te bepalen, niet van de opdracht ons op deze onbepaalbaarheid te bezinnen.

Tenslotte is er een derde, meer alledaagse aanleiding om af te zien van de ontwikkeling van de vraag naar het zijn. 'Zijn', zo leert het gezonde verstand, dat is toch een meer dan vanzelfsprekend begrip, het is een woord dat wij voortdurend gebruiken; in elk oordeel, maar ook in minder 'stellige' alledaagse gesprekken. Het is nu bij dit derde vooroordeel, en betekenisvol genoeg niet bij de aporieën waarin het 'academische' denken zichzelf heeft doen belanden, waar Heideggers denken aangrijpt. In het menselijk bestaan gebeurt iets eigenaardigs; daar – en op het eerste gezicht al – leén daar – manifesteert zich telkens een zeker, zij het gewoonlijk niet expliciet, verstaan van het het zijn van de dingen en van het eigen zelf. Voortdurend, ook in alledaagse en weinig filosofisch klinkende verzuchtingen als: "de lucht is blauw", "ik *ben* vrolijk", "goede raad is duur", "goede whisky is nog veel duurder", voltrekt zich een zeker, zij het niet als zodanig expliciet gethematiseerd

zijnsverstaan. Al sprekend verhouden wij ons tot ons eigen zijn en tot dat van de dingen die ons omringen; dingen die mooi of lelijk *zijn*’, van ons of van iemand anders *zijn*, enzovoorts. In het eenvoudig uitspreken van dit woordje ‘is’ openbaart zich het ‘zijn’, het *gebeuren* van het zijnde in zijn veelvoudige gedaante (EM, 68).

In het menselijk bestaan voltrekt zich dus voortdurend een, zij het gewoonlijk niet-geëxpliciteerd, en dus als ‘voor-ontologisch’ aan te merken zijnsverstaan, dat de filosofie expliciet kan maken, door dit alledaagse zijnsverstaan ontologisch te radicaliseren (SuZ, 15). Wij staan bij de poging de in vergetelheid geraakte zijnsvraag te hernemen dus niet met lege handen, evenmin zijn deze handen met filosofische aporieën gevuld.

3. Wat betekent dat – ‘Da-sein’?

Ter voorbereiding van de ontwikkeling van de vraag naar de zin van zijn, tracht Heidegger in *Sein und Zeit* het voor-ontologische zijnsverstaan te expliciteren in een analytiek van het menselijk bestaan, dat hij ‘terminologisch’ aanduidt als ‘Dasein’ (SuZ, 7). Van louter terminologisch belang is deze aanduiding echter zeker niet. Het gaat Heidegger tenslotte niet om het formuleren van een *andere* bepaling van de mens; niet om een *alternatief* voor eerder geformuleerde antropologische bepalingen. De term ‘Dasein’ duidt niet op een bepaald vermogen of een bepaalde eigenschap, maar op het *er-zijn* van de mens, op de gesitueerde *voltrekking* van het menselijk bestaan, dat telkens door een zeker verstaan van zichzelf en van de dingen is doortrokken. Tevens articuleert de term het *er-zijn* van de mens: de fundamentele openheid waarin het Dasein de wereld ontmoet. De wereld is niet ‘de som der dingen’, maar het onpeilbaar geheel van betekenis- en verwijzingssamenhangen, waarin het Dasein zich voltrekt. De genoemde openheid wordt meer nauwkeurig gearticuleerd in de formeel-aanwijzende structuur van de ‘ontslotenheid’ (‘Erschlossenheit’), de configuratie van ‘onverborgenheid’ en ‘verborgenheid’. Telkens wanneer de wereld op een bepaalde wijze verschijnt, zoals een landschap aan een landmeter, een boer of een landschapschilder, blijft op wisse-

lende wijzen, ook veel verborgen. De landmeter ziet de schoonheid van het landschap niet, noch de groei van de gewassen; de schilder ziet geen afmetingen, maar perspectieven. Voor de boer liggen de schoonheid en de afmetingen van het landschap verborgen in het toegewijd cultiveren van zijn akker. Deze ontslotenheid van het tegelijkertijd verborgen en onverborgen zijn van wereld is de wijze waarop het Dasein is:

Der Ausdruck 'Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst 'da' (SuZ, 132).

Het gepubliceerde deel van *Sein und Zeit* is geheel gewijd aan een fundamenteel-ontologische explicatie van het zijn van het Dasein: de existentie. Alle regionale ontologieën (van de wetenschap, de kunst, de samenleving, de religie) zijn als *zijnsverhoudingen* van het Dasein in deze explicatie gefundeerd. In een consequente hername van de formeel-aanwijzende analytiek uit het vroege werk beperkt Heidegger zich tot een ontologische, *existentiale* analytiek; hij beschrijft slechts de temporele structuren van het Dasein en onthoudt zich van elke inhoudelijk-objectiverende bepaling, die hij overlaat aan de ontische, *existentiële* analyse (SuZ, 12), waarmee wetenschap, wereldbeschouwing en wereldwijsheid zich breed kunnen maken.

'Dasein' wil zeggen: 'in-de-wereld-zijn'. De syllaberende schrijfwijze beoogt de hechte textuur van de primordiale vertrouwdheid met wereld te benadrukken (SuZ, 53v.).¹⁴ Wij 'wonen' in 'een' wereld en staan niet als een 'subject' tegenover een objectieve 'orde' van dingen. Dit georiënteerd in-de-wereld-zijn is overigens geen facultatieve aangelegenheid. Het Dasein is niet alleen, het *heeft* ook *te zijn* (SuZ, 42). Ook in een zich afwenden van de wereld, ja zelfs in de totale resignatie is er – zij het in privatieve zin – sprake van een oriëntatie op wereld. De wereld verschijnt telkens als mijn wereld – als "je meines" – hetgeen Heidegger formeel aan-

14 Vgl. J. Aler, "De taal bij Martin Heidegger", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 53 (1961), pp. 241-260.

wijzend als 'Jemeinigkeit' aanduidt (SuZ, 42). Waar het de eerder genoemde 'inhoudelijke leegte' van de formele aanwijzing betreft: hoewel de term anders suggereert, tekent de 'Jemeinigkeit' als existentielle structuur zowel de existentiële gestalte van de verstokte egoïst als die van de zichzelf verzakende altruïst.

In *Sein und Zeit* heeft Heidegger de georiënteerde gesitueerdheid vooral als een *praktische* oriëntatie gethematiséerd. Dingen verschijnen primair binnen bepaalde 'om-zichtige' betekenissamenhangen als 'terhanden gerei'. Een deur is geen gescharnierde houten plaat in een gat in de muur, maar *om te* openen of *om te* sluiten, een stoel is *om op te* zitten, een pen *om mee te* schrijven (SuZ, 66-72). Dit 'om-te' karakter van de dingen kan worden doorbroken, bijvoorbeeld wanneer het gerei tekortschiet, ontbreekt of in de weg ligt, maar ook in de meer afstandelijke kentheoretische houding, waarbij het terhandene als louter 'voorhanden' object ontdekt wordt. Belangrijk is, dat Heidegger laatstgenoemde verhouding tot de dingen als een 'deficiënte modus' van het in-de-wereld-zijn kwalificeert; het afstandelijk objectiveren van de dingen steunt op de meer fundamentele vertrouwdheid met een wereld vol van betekenis- en verwijzingssamenhangen (SuZ, 61, 87). Primair is niet de configuratie van subject en object, maar de fenomenale eenheid van Dasein en wereld (SuZ, 60). Alleen in deficiënte modi van onthechting, waarin de betrokkenheid op wereld doorbroken of verstoord wordt, is er sprake van een louter waarnemen, hetgeen Heidegger betekenisvol 'oponthoud' noemt (SuZ, 61-62).

Nu is Heidegger wel verweten dat hij bij de opheldering van het in-de-wereld-zijn als een 'Besorgen', vooral een ambachtelijk 'Schusterperspektiv' heeft ingenomen, waardoor de fundamenteel-ontologische pretenties van *Sein und Zeit* zouden moeten worden gerespectueerd. *Sein und Zeit* zou slechts een regionale ontologie van de werkplaats bieden, een wereld van "kookpotten, mestvorken en lampenkappen" (GA 49, 44). Heidegger heeft daar tegen in gebracht, dat hij in *Sein und Zeit* geen 'System der Welt' heeft willen geven; inzet was de voorbereiding van de vraag naar het zijn (GA 49, 44). Helemaal bevredigend is dit antwoord niet, omdat zo de gekozen invalshoek als zodanig niet wordt verantwoord. Heidegger had zich sterker kunnen verweren: de na-

druk op de terhandenheid is immers ontologisch bepaald belangrijk; zij heeft alles te maken met het doorbreken van de fixatie op het vermeend 'objectief' voorhanden zijn van de dingen, die de westerse filosofie van meet af aan heeft gedomineerd.

Wellicht is het verhelderend, niet zozeer de nadruk te leggen op termen als 'terhandenheid' en 'Besorgen', ten gunste van het meer neutrale begrip 'Benommenheit'. Het Dasein is "zunächst und zumeist von seiner Welt benommen" (SuZ, 113). In ons bestaan zijn wij telkens door dit of dat bevangen; wij zijn altijd 'in de ban' van iets: in de ambachtelijkheid in de ban van gereedschap en materiaal, tijdens een wandeling in de ban van landschap en ondergaande zon, in de haast in de ban van de klok en mogelijk ontslag, in de nostalgie in de ban van vervlogen tijden. Deze 'Benommenheit' wordt nader uitgewerkt in de eveneens niet nadrukkelijk aan een praktische omgang met de dingen gebonden configuratie van 'Vorhabe', 'Vorsicht' en 'Vorgriff' (SuZ, 150). Telkens verstaat het Dasein de wereld vanuit een bepaalde intentie of belang, vanuit een bepaalde gezichtshoek en vanuit een bepaalde begrippelijkheid, die slechts door een ander belang, een andere gezichtshoek en een ander begrippelijk kader kunnen worden vervangen. Een volstrekt belangeloze, perspectiefloze, begripsneutrale optiek bestaat eenvoudig niet.

4. Fenomenologie van de gestemdheid

Die Stimmungen sind die 'Voraussetzung' und das 'Medium' des Denkens und Handelns. Sie reichen ursprünglicher in unser Wesen zurück, in ihnen treffen wir erst uns selbst – als ein Da-sein (GA 29/30, 102).

Het Dasein is als in-de-wereld-zijn niet alleen telkens in de ban van een bepaalde ontsloten wereld, het is ook op een andere wijze bevangen, en wel door het eigen zijn. Behalve de primordiale ontdektheid van wereld in de praktische oriëntatie, is ook het zijn van het Dasein *zelf* altijd al op bepaalde wijze ontsloten. Heidegger

onderscheidt drie *gelijkoorspronkelijke* structuren waarin zich de ontslotenheid van het zijn van het Dasein *zelf* voltrekt: bevinding ('Befindlichkeit'), verstaan ('Verstehen') en spraak ('Rede'). In het gestemde zich-bevinden heeft het Dasein telkens een zeker – al dan niet gearticuleerd – verstaan van het eigen zijn en van de wereld.¹⁵

Met het formeel-aanwijzende begrip 'bevinding' brengt Heidegger een fenomeen op ontologische noemer dat ons in het alledaagse bestaan vertrouwd is als *gestemdheid*. Dat de gestemdheid zo vertrouwd is, mag er niet toe verleiden de stemmingen te desavoueren als luimen; triviale, vluchtige verschijnselen, verstoken van ontologische betekenis. Onze ontmoeting met de wereld geschiedt *altijd* in en vanuit een bepaalde stemming. In de zwaar-moedigheid verschijnt de wereld als een plaats waar het moeizaam toeven is: een tranendal, in de uitgelatenheid is de wereld vol van verlokkingen, in het geluk straalt de wereld van verwezenlijke mogelijkheden, in de vertwijfeling raakt alles aan het wankelen.

Met deze – wat hyperbolische – beschrijving van het gestemde bestaan wordt niet beweerd dat de gestemdheid opgaat in uitzonderlijke of extreme gestalten (SuZ, 134v.; GA 29/30, 102). Ook in de ongestoorde gelijkmoedigheid van het alledaags bestaan en in de mismoedigheid waarmee wij onze dagelijkse noden lenigen, ja zelfs in de *ont*stemming en in de *ongestemdheid*, manifesteert zich telkens op eigen wijze de gestemdheid van het Dasein (SuZ, 134). Ook de omstandigheid, dat stemmingen zonder aanwijsbare oorzaak kunnen omslaan duidt niet op de vluchtigheid van het fenomeen, maar bevestigt dat stemmingen niet uit het niets ontstaan en vergaan. In een bepaalde stemming raken wij telkens

15 'Gelijkoorspronkelijk' zijn genoemde structuurmomenten, omdat het niet zo is, dat het Dasein eerst in een 'onbewuste' toestand gestemd zou zijn, deze gestemdheid vervolgens op bepaalde wijze zou verstaan en daarna zou kunnen besluiten dit verstaan talig te articuleren. Elke op biologie of psychologie georiënteerde suggestie van een soort 'gelaagdheid' doet geen recht aan de oorspronkelijke eenheid van de structuren waarin het zijn van het Dasein zelf ontsloten wordt. Met nadruk waarschuwt Heidegger dan ook voor het "onbe-teugeld zoeken naar een 'Oergrond'" (SuZ, 131).

vanuit een andere stemming; een stemming verdwijnt slechts wanneer wij in een andere stemming raken: “Herr werden wir der Stimmung nie stimmungslos, sondern je aus einer Gegenstimmung” (SuZ, 136). Ons verstaan van wereld geschiedt telkens vanuit een bepaalde stemming: “Verstehen ist immer gestimmtes” (SuZ, 142); en de bevinding kent op haar beurt altijd een zeker verstaan: “Befindlichkeit hat je ihr Verständnis” (SuZ, 142). De gelijkoorspronkelijkheid van bevinding en verstaan verbiedt een identificatie van stemmingen met gevoelens en driften, zoals Heidegger onvermoeibaar benadrukt (SuZ, 139; GA 9, 110, 192; GA 39, 89, 139v.; GA 45, 161). Elke fysiologische, psychologische of antropologische duiding van het fenomeen van de gestemdheid schiet tekort. De stemming is niet iets subjectiefs of innerlijks, en zeker geen begeleidend verschijnsel van het ‘innerlijke leven’ (SuZ, 136; GA 29/30, 101).

In tegenstelling tot objectgebonden gevoelens, zoals de vrees voor belagers, de vreugde om een geschenk of de rouw omtrent een verlies, blijft de herkomst van de stemmingen onbeslist. Stemmingen komen niet van binnen, maar ook niet van buiten; wij *ra-ken* in een bepaalde stemming.¹⁶ De stemming heerst als een ‘atmosfeer’ (GA 29/30, 100), waarin de omringende dingen, medemensen en ons eigen bestaan gelijkoorspronkelijk op deze of gene wijze verschijnen. De gestemdheid kan dus niet worden opgevat als een bepaalde voorhanden toestand; het is de wijze waarop het Dasein als Dasein is:

Eine Stimmung ist eine Weise, nicht bloß eine Form oder ein Modus, sondern eine Weise im Sinne einer Melodie, die nicht über dem sogenannten eigentlichen Vorhandensein des Menschen schwebt, sondern für dieses Sein den Ton angibt, d.h. die Art und das Wie seines Seins stimmt und bestimmt (GA 29/30, 101).

¹⁶ In later werk zal Heidegger dit nog aanscherpen: Wij ‘raken’ niet alleen ‘in een bepaalde stemming’, de stemming ‘raakt’ ons: “[W]ir sind, in eins mit dem Seienden, in Stimmungen *ver-setzt*” (GA 39, 89). En elders: “[D]ie Stimmung versetzt uns je so und so in diesen und jenen Grundbezug zum Seienden als solchem” (GA 45, 154).

De stemming is het 'medium' waarin ons bestaan zich voltrekt, het is de mogelijkhedenvoorwaarde van elke zelfervaring en van elke ervaring van wereld (GA 29/30, 101). De gestemdheid gaat aan ons denken, voelen en handelen 'vooraf':

Eine Gestimmtheit, d.h. eine ek-sistente Ausgesetztheit in das Seiende im Ganzen, kann nur 'erlebt' und 'gefühl't werden, weil der 'erlebende Mensch', ohne das Wesen der Stimmung zu ahnen, je in eine das Seiende im Ganzen entbergende Gestimmtheit eingelassen ist (GA 9, 192).

Maar niet alleen onze afzonderlijke gevoelens, gedachten en gedragingen voltrekken zich binnen een bepaalde gestemdheid, ook onze kenverhouding tot de wereld wordt door stemmingen gedragen. Hetgeen in de stemming ontsloten wordt, laat zich kentheoretisch ook niet uitputtend beschrijven: "Die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens tragen viel zu kurz gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmung" (SuZ 134). In de bevin-ding is het Dasein altijd reeds voor zichzelf gebracht, heeft het zich altijd al in een bepaalde hoedanigheid 'gevonden'; niet in een observerend zich vinden, maar in een gestemd zich-*be*-vinden (SuZ 135). Het Dasein kan zich aan de gestemdheid *als zodanig* ook niet volledig onttrekken. Ook de wetenschap, ja zelfs de zuiverste beschouwing vermag de gestemdheid niet achter zich te laten. Ook het "rustig verwijlen bij de dingen" van de beschouwelijkheid is niet ongestemd (SuZ, 138).

Aansluitend bij de in paragraaf 3 van dit hoofdstuk beschreven wijze waarop de praktische oriëntatie in de kennisverwerving en de vermeend 'objectieve' waarneming slechts gemodificeerd is tot een 'oponthoud', dat de primordiale ont-dekking van de wereld niet opheft, maar als 'deficiënte modus' schatplichtig blijft aan het georiënteerd in-de-wereld-zijn (SuZ, 61-62; 147), is de gestemdheid onze primaire ontmoetingswijze met de wereld (SuZ, 138). In de collegecyclus *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* luidt het bondig: "Befindlichkeit ist das Apriori für Entdecktheit und Erschlossenheit" (GA 20, 354).

In de bevin-ding wordt het "dat het Dasein is" ontsloten, het-

geen Heidegger formeel-aanwijzend ‘Geworfenheit’ noemt (SuZ, 135). De geworpenheid is als zodanig geen voldongen feit, geen *factum brutum*, maar houdt een uitdaging in: de facticiteit van het ‘overgeleverd zijn’ (“Faktizität der Überantwortung”) (SuZ, 135). De zinsnede “het Dasein is” betekent in enen dat het *heeft te zijn*:

In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als das Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat (SuZ, 134).

5. Het methodisch belang van de stemming

Hoewel de filosofische receptie van *Sein und Zeit* vooral gericht is geweest op het fenomeen van het verstaan als ontologische radicalisering van de hermeneutiek, verdient het fenomeen van de gestemdheid zeker niet minder aandacht en bezinning.¹⁷ Het “fundamentele methodische belang” (SuZ, 139) dat Heidegger aan deze

¹⁷ In het handboek van de hermeneutische filosofie, Gadamer's *Wahrheit und Methode* (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [Tübingen: 1960]), komt de bevinding niet eens ter sprake. Studies waarin dit wel het geval is, zijn veelal ontoereikend. Zo wordt bijvoorbeeld in Bollnow in *Das Wesen der Stimmungen* de inzet van Heideggers fenomenologie van de gestemdheid misverstaan, wanneer een soort gelaagdheid wordt gesuggereerd (O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen* [Frankfurt a.M.: 1956]. p. 33v.). Ook andere studies naar de gestemdheid, zoals B. Baugh, “Heidegger on Befindlichkeit”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 20 ([1989]. pp. 124-135) en R. Lilly, “Fundamental dispositions in Heideggers thought”, *Tijdschrift voor Filosofie* ([1986]. pp. 669-694) stellen teleur, omdat zij de fundamentele betekenis van het fenomeen van de stemming voor het geheel van Heideggers denken niet onderkennen. Een gelukkige uitzondering bieden G. Visser, *Nietzsche en Heidegger: Een confrontatie* (Nijmegen: 1989). pp. 74-136 en B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins* (Dordrecht/Boston/London: 2002), zij het dat de laatste zich ten onrechte niet meent te hoeven uitspreken over de samenhang van (existentiale) stemming en (epochale) be-stemming (p. 192). Vgl. ook M. Haar, “Stimmung und pensée”, in *Heidegger et l' idée de la phénoménologie*, (red.) F. Volpi e.a. (Dordrecht: 1988). pp. 265-283 en P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* (Freiburg/München: 1997). pp. 68-90.

existentiale structuur hecht, ligt niet in de laatste plaats hierin, dat het doordenken van het fenomeen van de gestemdheid een omwenteling in de filosofie zelf teweeg brengt. Niet minder dan een radicale herziening van het denken omtrent de mens is hier in het geding: “Das Verstehen der Stimmung verlangt von uns am Ende einen Wandel der Grundauffassung des Menschen” (GA 29/30, 123).¹⁸ In een college uit 1934 legt hij zijn toehoorders voor:

Die Stimmungen sind das durchgreifend umfangende Mächtige, die in eins über uns und die Dinge kommen. Das klingt phantastisch. Aber weit phantastischer, d.h. von aller wahren Wirklichkeit viel entfernter, ist jene Vorstellung vom Menschen als seelenbegabtem Leibding (GA 39, 89).

En elders in dit college licht hij toe:

Erst aufgrund eines gewissen Niederhaltens und Abdrängens der Stimmung, aufgrund eines versuchten scheinbaren Vergessens derselben kommt es zu dem, was wir das bloße Vorstellen von Dingen und Gegenständen nennen. [...] Die Weiteröffnung geschieht in der Grundstimmung. Die entrückende und so eröffnende Macht der Grundstimmung ist damit zugleich gründend, d.h. sie stellt das Dasein in seine Grunde und vor seine Abgründe” (GA 39, 140-141).

- 18 Heideggers eigen denkweg illustreert overigens de moeite die de filosofie zich moet getroosten om de gestemdheid adequaat te thematiseren. In het vroege werk, zoals de collegecyclus *Einführung in die phänomenologische Forschung*, waarin de Daseinsanalytiek wordt voorbereid, waarschuwt hij tegen de overdrijving van het filosofisch belang van stemmingen: “Es besteht zu einer vagen Berufung und dem Arbeiten aus Stimmungen und Moden schlechthin in der Philosophie kein Recht” (GA 61, 39). En even verder plaatst hij zijn toehoorders voor de keuze: “*entweder*: wir leben, wirken und forschen relativ auf ungeprüfte Bedürfnisse und suggerierte Stimmungen, *oder*: wir sind imstand, eine radikale Idee konkret zu ergreifen und in ihr Dasein zu gewinnen” (GA 61, 70). Erst wanneer hij ervan doordrongen raakt dat de gestemdheid niet correspondeert met een bepaald aspect van het menselijk bestaan, maar vóór het onderscheid ‘denken-willen-voelen’ ligt, wordt de gestemdheid in positieve zin gethematiseerd. Vanaf de collegecyclus *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* uit 1925 speelt de gestemdheid een beslissende rol in zijn fenomenologische onderzoeken (GA 20, vooral p. 351v).

Analoog aan de in *Sein und Zeit* gethematiseerde 'zijnsvergetelheid' van de westerse filosofie, zou gesproken kunnen worden van een hardnekkige vergetelheid inzake het fenomeen van de gestemdheid. De fixatie op kennis en, meer precies, op de *waarne-
ming* als bron van kennis (SuZ, 170) heeft ons op eigenaardige, zo niet navrante wijze 'blind' gemaakt voor de omstandigheid, dat de wereld primair in de gestemdheid ontsloten wordt. Het fenomeen van de gestemdheid is in de geschiedenis van de westerse filosofie volgens Heidegger onvoldoende doordacht en gewoonlijk onjuist geïnterpreteerd. Sinds Aristoteles' *Retorica* zou er nauwelijks vooruitgang zijn geboekt in het ontologisch doordenken van dit fenomeen (SuZ, 138). En wanneer het schema 'denken-willen-voelen' zich in de westerse filosofie breed maakt, worden de stemmen thematisch ondergebracht bij het 'gevoelsleven'. Zij worden een object van onderzoek voor de psychologie, waardoor de fundamentele existentiale betekenis van de gestemdheid verborgen blijft. Heidegger roemt in *Sein und Zeit* Schelers hernaam van het gedachtegoed van Augustinus en Pascal, zij het dat Scheler niet tot werkelijk radicale ontologische gevolgtrekkingen zou zijn gekomen (SuZ, 139). Dat Kants *Kritik der Urteilskraft*, noch de Roman-
tiek wordt genoemd, laat zich wellicht verklaren uit Heideggers overtuiging dat noch de trias denken-willen-voelen, noch een uitspelen van het gevoel tegen het voorstellende denken het fenomeen van de stemming recht doet. Opmerkelijker is, dat Heidegger Dilthey niet noemt als wegbereider van zijn existentiale analytiek van de gestemdheid. Hoewel Heidegger in het vroege werk, bij zijn afwending van Husserl, Dilthey's levensfilosofie met enige ontologische reserve omarmt, wordt Dilthey in verband met de analytiek van de bevinding niet genoemd.¹⁹ Ook Nietzsche, wiens kruistocht tegen de westerse filosofie in belangrijke mate steunt op een rehabilitatie van de affectiviteit – Nietzsches "Hinter jedem Gedanken steckt ein Affekt" (KSA 12, 26) sluit naadloos aan

19 Over de stemming in het denken van Dilthey en de verhouding Dilthey-Heidegger, vgl. J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid: Diltheys hermeneutiek van het leven* (Kampen: 1993). pp. 349v.; 378v.

op Heideggers gedachten omtrent de configuratie van bevinding en verstaan – blijft onvermeld.²⁰

Het methodisch belang van het doordenken van de gestemdheid kan moeilijk worden overschat. Een volledig andere opvatting van de mens wordt mogelijk, zo niet noodzakelijk:

Das Wecken der Stimmung und der Versuch, sich an dieses Merkwürdige heranzuarbeiten, fällt am Ende zusammen mit der Forderung einer völligen Umstellung unserer Auffassung vom Menschen (GA 29/30, 93).

Maar hoe kunnen wij de gestemdheid methodisch werkelijk recht doen? Wij kunnen in elk geval niet volstaan met een filosoferen *over* stemmingen, wanneer het Dasein, ook als filosoferende, telkens *vanuit* een bepaalde stemming de wereld duidt:

Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung. Philosophisches Begreifen gründet in einer Ergriffenheit und diese in einer Grundstimmung (GA 29/30, 11).

In *Beiträge zur Philosophie* spitst hij toe:

Alles wesentliche Denken verlangt, daß seine Gedanken und Sätze jedesmal neu wie Erz aus der Grundstimmung geschlagen werden. Bleibt die Grundstimmung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geklapper von Begriffen und Worthülsen (GA 65, 21).

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* benadrukt hij dat stemmingen niet kunnen worden geobjectiveerd of bewust gemaakt. Elke poging daartoe betekent een verstoring en afzwakking van de stemming (GA 29/30, 90, 98). Het gaat er niet om, theorieën over stemmingen te ontwikkelen, maar om de stemming te *wekken*, in

²⁰ In de jaren twintig jaren was er overigens bij Heidegger nog geen sprake van een intensieve Nietzsche-lectuur. Nietzsches intuïties omtrent de affectiviteit worden later, in het Nietzsche-boek, wel degelijk onderkend. Vgl. N I, 62-64, 118-120, 125-126, 142, 145, 265, 605; N II, 29, 481-485. Voor een overzicht van Nietzsches bemoeienis met stemming en affect, vgl. G. Visser, *Nietzsche en Heidegger: Een confrontatie* (Nijmegen: 1989). pp. 41-73.

ervaring te brengen en *vanuit* die ervaring ter sprake te brengen. Inzet is:

dem worüber sich das Dasein in einer Grundstimmung aussprechen will, zum Wort verhelfen, zu jenem Wort, damit wir kein Geschwätz vollführen, sondern zum Wort, das uns anspricht zum Handeln und zum Sein (GA 29/30, 249).

Het gaat er om, de stemming niet tegen te houden, maar ontvankelijk te zijn voor hetgeen de stemming te verstaan geeft omtrent het Dasein (GA 29/30, 103). Dit verstaan behelst geen begrijpen, maar een aangegrepen worden:

Ob hier verstanden wird oder nicht, zeigt sich nur im Handeln, Schaffen und Sein des Menschen, nicht aber, indem man sich als Vertreter einer neuen Meinung über das Wesen der Stimmung ausgibt (GA 45, 162).

Beoogd wordt dus niet dat van deze of gene stemming een beschrijving of definitie wordt verworven. In de collegcyclus *Die Grundbegriffe der Metaphysik* verzekert Heideggers zijn toehoorders, dat het hem er niet om te doen is dat zij een ‘definitie van de verveling’ mee naar huis nemen, maar dat zij leren zich in de diepte van het Dasein te bewegen (GA 29/30, 198). “Zich in de diepte van het Dasein te bewegen”... dat is voorwaar een inspirerende uitdaging. Maar zoals bekend staan – naar Elsschot – tussen droom en daad wetten in de weg en andere bezwaren; kort samengevat: (het) Men.

6. De dictatuur van (het) Men

In de inleiding van *Sein und Zeit* beschrijft Heidegger hoe het Dasein zich als zodanig tussen twee uiterste mogelijkheden bevindt: zichzelf of niet zichzelf te zijn (SuZ, 12); nader toegelicht: ‘eigenlijk’ of ‘oneigenlijk’ te zijn (SuZ, 42-43). Het Dasein kan zichzelf ‘kiezen’: het besef “dat het is en te zijn heeft” op zich nemen, maar

het kan er ook voor 'kiezen' dit niet te doen, en zich te schikken in de diverse voorhanden sociale 'rollen'. Met grote stelligheid benadrukt Heidegger dat de oneigenlijkheid geen beklagenswaardige of lagere zijnsgraad van het Dasein is, maar als zodanig een positieve mogelijkheid van het Dasein behelst (SuZ, 43). Het Dasein getuigt immers ook in het verzaken van het eigen zijn van een verhouding daartoe (SuZ, 44). Toch kunnen er enkele niet onbelangrijke vragen worden gesteld bij de wijze waarop Heidegger dit onderscheid uitwerkt.

Sein und Zeit vertrekt, zo werd eerder opgemerkt, vanuit het gegeven dat het Dasein altijd een verstaan heeft van het eigen zijn en van de zijnswijzen van de dingen. De explicatie van dit alledaagse, voor-ontologische zijnsverstaan fungeert zelfs als uitgangspunt bij de ontwikkeling van de zijnsvraag. Het alledaagse zijnsverstaan manifesteert zich volgens Heidegger echter gewoonlijk – 'zunächst und zumeist' – in een ontwijken van het eigen zijn. Het Dasein verstaat zich gewoonlijk niet als 'Dasein', niet als 'geworpen ontwerp', maar neigt ertoe de geworpenheid als 'factum brutum' op te vatten en het eigen zijn telkens voorbarig vast te leggen op een bepaalde ontische invulling van de configuratie van geworpenheid en ontwerp. Het Dasein, dat mogelijkheid *is*, verstaat zich gewoonlijk als een zijnde dat slechts – bepaalde – mogelijkheden *heeft*.

Deze intuïtie omtrent de neiging tot een verzaken van de ontologische dimensie van het Dasein ten gunste van de ontische dimensie, draagt het hele project van *Sein und Zeit*. Het Dasein is zichzelf ontisch het meest nabij – als 'vader van twee kinderen', of als 'schrijver van een onleesbaar boek' – maar ontologisch – als 'geworpen ontwerp' – blijft het ver van zichzelf verwijderd (SuZ, 15). De zijnsvergetelheid die de westerse filosofie beheerst hangt dan ook samen met de existentielle structuur van het Dasein als zodanig. De hardnekkige speurtocht naar het 'hoogste' of 'zijndste' zijnde waarvan in paragraaf 2 van dit hoofdstuk sprake was, getuigt van de neiging de wereld ontisch, dat wil zeggen: objectiverend te verstaan ten koste van het verstaan van wereld als een gebeuren ('Ereignis'). Deze tendens wordt ook aan de orde gesteld ten aanzien van het 'in-zijn-als-zodanig'. Bij de existentielle structuur van de spraak beschrijft Heidegger hoe de uitspraak, die oorspron-

kelijk een samenspel is van oordeel, aanwijzing en mededeling, gewoonlijk, maar ten onrechte, uitsluitend als discursief oordeel wordt opgevat (SuZ, 156-166). Ten aanzien van de configuratie van het 'in-zijn-als-zodanig' behelst de verzaking van de ontologische dimensie, dat stemmingen niet als stemmingen, maar als gevoelens worden opgevat, het verstaan als een begrijpen en de spraak als een complex van proposities.

Het Dasein verstaat zichzelf gewoonlijk niet als een verstaand zich-bevinden, maar als een subject, geplaatst tegenover een objectieve wereld. Toch is het Dasein bepaald niet het autonome subject waarvoor het zichzelf houdt. Sterker, hoe harder het "ik, ik" roept, hoe meer het juist 'niet-ik' is (SuZ, 322). In het alledaags opgaan in de te 'bezorgen' wereld en in de omgang met anderen, is het Dasein verstrooid, ja zelfs 'verloren' in het publieke leven, formeel aanwijzend: (het) 'Men' (SuZ, 175). In het alledaagse bestaan is het Dasein niet 'zichzelf'; het leeft in onderworpenheid ('*Botmäßigkeit*') aan 'anderen'. Anderen, zij het niet bepaalde anderen, want (het) Men is niet een identificeerbaar iemand, hebben het Dasein zijn zijn – met onuitgesproken instemming – afgenomen. In de onopvallendheid en de vanzelfsprekendheid van het alledaagse leven voltrekt zich de dictatuur van het 'Men' (SuZ, 126).

Ondanks de verzekering dat de oneigenlijkheid een positieve zijnsmodus van het Dasein is, zijn de begrippen die Heidegger hieromtrent hanteert slechts met moeite formeel-aanwijzend te noemen. Zo zou de explicatie van de 'Verfallenheit' de oneigenlijkheid meer inzichtelijk maken (SuZ, 176). Maar waar er in het idioom van 'oneigenlijkheid' een privaat, zo niet pejoratief moment gesuggereerd wordt (vergelijk 'onmogelijk', 'onecht', 'onzuiver', maar anderzijds: 'onschuldig' en 'onbaatzuchtig'), daar is bij 'Verfallenheit' met de beste wil van de wereld geen sprake van een formeel aanwijzend begrip van een 'positieve mogelijkheid'. Is er hier wel sprake van een louter 'beschrijven'? Het alledaagse leven voltrekt zich volgens Heidegger gewoonlijk in wantrouwen en afstandelijkheid; deficiëntie en indifferentie karakteriseren het alledaags met-elkander-zijn (SuZ, 125; 175). De anderen zijn wat

ze voor ons zijn: buurman, barman, buschauffeur; geen geworpen ontwerp, geen Dasein (SuZ, 126).

Drie existentielle structuren tekenen de verlorenheid van het Dasein in de vervallenheid: gepraat, nieuwsgierigheid en ambiguïteit. In het alledaagse gepraat ('Gerede'), het bodem- en oeverloos rondzingen van meningen in het publieke leven, is het Dasein afgesneden van elke oorspronkelijke, echte zijnsbetrekking tot de wereld, de anderen en het eigen zijn (SuZ, 170). Alles is zoals 'men' zegt dat het is; mooi is, wat *men* mooi vindt, lelijk, wat *men* lelijk vindt, schandalig, wat *men* schandalig vindt. Er heerst geen 'eigen(lijk)' verstaan, geen 'eigen(lijk)' ontwerp; het gepraat is de zijnswijze van het 'ontwortelde' Daseinsverstaan (SuZ, 170). Hoewel Heidegger zich niet waagt aan een existentiële invulling van de existentialen, kan het geen kwaad te benadrukken dat dit gepraat zich zeker niet beperkt tot 'het volk' – over niets en nog wat zwetsende vrouwen met tassen vol prei in Lijn 9. Ook de *NRC-Handelsblad* lezende 'abonnees' op *Le Monde*, net terug uit de Malediven waar ze het ongeschreven werk van Derrida hebben gelezen en nu gehaast op weg zijn naar een expositie waar 'men niet aan voorbij mag gaan', bewegen zich (waarschijnlijk) in het Men.

Behalve door gepraat wordt het alledaagse bestaan gekenmerkt door nieuwsgierigheid ('Neugier'). In de westerse cultuur heeft het zien een opmerkelijk primaat boven de andere zintuigen. Plato's schouwen van de Ideeën en Aristoteles' bepaling van de filosofie als 'lust der gewaarwording', tot en met Husserls "Wesenschau" getuigen van deze primaatstelling. In het alledaagse bestaan maakt zich echter een 'zien' breed, dat niet zozeer wil verstaan wat gezien wordt, maar slechts wil zien 'om iets te zien te hebben' (SuZ, 172). Rusteloos jagend van het nieuwste naar het allernieuwste wordt het Dasein beheerst door de zucht naar afwisseling en verstrooiing. In het alledaagse bestaan heerst geen werkelijke verwondering, en zeker geen *inter-esse*, een 'zijn-temidden-van-het-zijn-de'. Alleen het interessante telt, voor zolang het duurt. In de nieuwsgierigheid is het Dasein 'overal', maar eigenlijk is het 'nergens' (SuZ, 173-174).

Ten slotte wordt de alledaagsheid beheerst door 'ambiguïteit' ('Zweideutigkeit'). In een wereld waarin alles voor iedereen toe-

gankelijk is heerst een eigenaardige 'besluiteloosheid'. Tegenover elke mening kan een andere worden geplaatst. Alles is bespreekbaar, maar dat wat te denken geeft, dat wat het Dasein tot Dasein maakt: het raadsel van zijnsverstaan en ontslotenheid, blijft onbesproken (SuZ, 173). Ambigue is het Dasein wanneer het meest luidruchtige gepraat en de meest spitsvondige nieuwsgierigheid het 'bedrijf' van het publieke leven gaande houden; wanneer dag in dag uit 'van alles', maar eigenlijk niets gebeurt (SuZ, 174).

Ondanks – of beter: juist vanwege de fixatie op al wat 'gaande is' en om onze aandacht en aanpak vraagt ('Versuchung') kent de alledaagsheid een eigenaardige kalmte ('Beruhigung'). Uiteindelijk is alles toch 'in orde'. Wat nu nog onbegrijpelijk is, zal op termijn begrepen zijn. Er zijn problemen, maar bij elk probleem hoort een oplossing. 'Het bedrijf gaat door' (SuZ, 177). Gefixeerd op de alledaagse noden en problemen verkeert het Dasein evenwel in een eigenaardige nood; de 'nood van de nodeloosheid' (GA 45, 181 v.). Verstrikt in de alomtegenwoordige beslommeringen en genietingen ('Verfängnis'), blijft het vervreemd van het geheim van het eigen zijn (SuZ, 178).

Het Dasein is volgens Heidegger *als zodanig* geneigd het eigen zijn te ontwijken. Deze intuïtie beheerst reeds het vroege werk, waar sprake is van 'Ruinanz', 'Abriegelung' en 'Stürz' (GA 61, 100v., 131v.). Heidegger licht toe: "Das faktische Leben sucht jeweils Erleichterung, die Neigung folgt dem Zug, von selbst, ohne Zutun" (GA, 61, 108). Hij verwijst in dit verband naar Plato en Aristoteles die de neiging tot het gemakkelijke ('das Leichte') in *De Staat*, *Protagoras* en in de *Nikomachische Ethiek* reeds aan de orde hebben gesteld (GA 61, 108). Maar wat in de westerse filosofie eerder is gezegd, of zelfs als constante is benoemd, ontslaat ons niet van de verplichting de vanzelfsprekendheid en de onvermijdelijkheid ervan te onderzoeken, wat de destructie van de zijnsvergetelheid tenslotte, vanuit een andere, maar niet geheel andere optiek, ook beoogt te doen. Wellicht moet ook de houding jegens de alledaagsheid die de westerse filosofie van meet af aan heeft beheerst aan een destructie worden onderworpen, waartoe in het laatste hoofdstuk een eerste aanzet zal worden gegeven.

Hier wil ik alvast een overweging voorleggen omtrent de opvatting van de 'neiging' tot het gemakkelijke en oneigenlijke als een existentiale structuur.

Sein und Zeit beoogt een fenomenologische *beschrijving* te zijn. De uitdrukking 'descriptieve fenomenologie' zou zelfs een tautologie behelzen (SuZ, 35). Maar welke 'bandbreedte' is deze fenomenologische beschrijving vergund? Tenslotte is elk verstaan, ook het filosofische verstaan, gestemd, en gedragen door een bepaalde 'Vorhabe', 'Vorsicht' en 'Vorgriff'. De existentiale structuren in *Sein und Zeit* zijn weliswaar geen 'essentialia' (zie paragraaf 3.1); wel worden "wesenhafte Strukturen herausgestellt, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten" (SuZ, 16-17). Wat is de ontologische status van dit 'durchhalten'? Laten wij bij de opmerking dat de uitdrukking 'descriptieve fenomenologie' een tautologie is, niet vergeten, dat Heidegger twee jaar later in *Kant und das Problem der Metaphysik* opmerkt, dat ook de uitdrukking 'eindig denken' een tautologie behelst (GA 3, 249). De formele aanwijzing van de existentiale analytiek staat niet los van de eindigheid van het filosoferende Dasein, hetgeen Heidegger in *Sein und Zeit* ook bevestigt (SuZ, 38), zij het zonder de 'consequenties' daarvan voor de status van de existentiale structuren uit te werken. Niet onbelangrijk lijkt in dit verband de bijna terloops gemaakte opmerking, dat de intensiteit en de nadrukkelijkheid van het Men historisch kan variëren (SuZ, 129).

Goed dan, het Dasein is min of meer nood-zakelijk primair gericht op het domein van het ontische, op het zijnde. Het zijnsverzaken is geen verwijtbaar tekort van het Dasein. Om überhaupt praktisch te kunnen bestaan, moet het Dasein zich ook vergeten (SuZ, 354). Toch rechtvaardigt de onontkoombaarheid van een voortdurende gerichtheid op het zijnde niet, dat de alledaagsheid als een louter ontwijken van het (eigen) zijn wordt bepaald. Misschien is er een alledaagsheid mogelijk, waarin het "aller-gewoonste (weer) het ongewoonste" wordt (GA 45, 161 v.), een alledaagsheid waarin het Dasein weliswaar 'vol verdienste', maar vóór alles 'dichterlijk' woont, hetgeen, zoals wij zullen zien, een van de centrale themata is van het latere werk. Heidegger heeft in *Sein und Zeit* alleen de 'oneigenlijke alledaagsheid' gethematiseerd, en de

angst die deze – zij het slechts voor een ogenblik – vermag te doorbreken (SuZ, 178; 371). Maar wanneer gesproken wordt van een ‘oneigenlijke alledaagsheid’, bestaat er dan niet ook zoiets als een ‘eigenlijke alledaagsheid’, een alledaagsheid waarin de dingen niet alleen gebruikt en geobjectiveerd worden, maar waarin ook een verwijlen bij de dingen mogelijk is? Het gaat daarbij niet – en ook dit zal in het laatste hoofdstuk worden uitgewerkt – om de een of andere idyllische toestand, of om een te ‘kiezen’ levensstijl. Wel verandert in de eigenlijkheid de verhouding van het Dasein tot het zijnde en tot het eigen zijn. En wanneer Heidegger schrijft dat wij de oneigenlijkheid ‘slechts voor een ogenblik’ te boven kunnen komen (SuZ, 371), moet worden bedacht dat een ‘ogenblik’ een fenomeen is, dat existentieel beschouwd, niet noodzakelijk een ‘korte spanne tijds’ is, maar juist niet (meer) in termen van tijdsmeting gedacht kan worden.

Op deze ogenschijnlijke ‘blinde vlek’ in het ‘project’ *Sein und Zeit* wordt in het laatste hoofdstuk nog uitvoerig ingegaan.

7. Het belang van angst

Dat het Dasein zich, zoals aan het begin van paragraaf 3.6 werd aangegeven, als zodanig tussen twee uiterste zijnsmogelijkheden bevindt, tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid, geeft aan, dat het Dasein zich nooit uitsluitend in de ene of de andere zijnsmodus vermag op te houden. Het Dasein kan de dictatuur van het Men niet opheffen, wel vermag het deze – zij het momentaan – te doorbreken. Op welke wijze geeft het Dasein vanuit zichzelf blijk van deze mogelijkheid? Van welke ontisch-ontologische toegang tot de eigenlijkheid getuigt het Dasein? Heidegger thematiseert in *Sein und Zeit* ‘eine ausgezeichnete Befindlichkeit’: de angst (SuZ, 182).

In het alledaags bestaan, in de vervallenheid, is het Dasein niet zichzelf, het ontwijkt zichzelf. Dit ontwijken lijkt verwant met de vlucht die ook de vrees kenmerkt. In de vrees vreest het Dasein telkens een bepaald object of een bepaalde gebeurtenis in de om-

ringende wereld: een gevaarlijk ogende voorbijganger, pitbullteriërs of gaten in de ozonloaag. In de vervallenheid is het Dasein echter niet op de vlucht voor een bepaald object of een bepaalde gebeurtenis, het is op de vlucht *voor zichzelf*. Dit voortdurend ontwijken van zichzelf wordt doorbroken, zo niet onmogelijk, wanneer het Dasein in de grondstemming van de angst geraakt. Plotseling, zonder aanwijsbare oorzaak, stort de oriëntatie op de te bezorgen wereld, met alle te lenigen noden en alle gekoesterde verlangens ineen. Alle betekenissamenhangen vallen weg. De wereld wordt als zodanig betekenisloos. En toch is er niets bijzonders gebeurd. Wat ‘gebeurt’ er eigenlijk in de angst? Wie met een goede vriend een expositie bezoekt en plotseling door de angst beklemd raakt, zal ‘naderhand’ op een bezorgde vraag antwoorden: “Ach, het was niets” (SuZ, 187). Dit antwoord is meerzeggender dan het lijkt: er was – heel even – ‘eigenlijk’: ‘Niets’. Het Niets is in de angst manifest geworden (GA 9, 112). Dit Niets is geen taal Niets, maar het Niets van de alledaagsheid, dat op eigenaardige wijze een heel ander, gewoonlijk onopgemerkt ‘iets’ manifest maakt: het gebeuren van het in-de-wereld-zijn zelf: “*wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst*” (SuZ, 187).

In de angst is het niet het vreeswekkende dat ons beklemmt, sprakeloos maakt en de adem beneemt, maar het in-de-wereld-zijn als zodanig. In de angst wordt het Dasein onvoorwaardelijk teruggeworpen op het eigen in-de-wereld-zijn; op zichzelf als geworpen ontwerp. De alledaagse vertrouwdheid met de wereld, die weliswaar vol van zorgen was, maar daarmee ook vol van aanwijsbare en daarom te lenigen zorgen, schrompelt ineen bij dit ongemakkelijke, huiveringwekkende, ‘unheimliche’ gegeven: dat het Dasein is, en ‘te zijn heeft’, een gegeven dat zich niet laat verklaren, waaromtrent woorden tekortschieten en waarbij elk gepraat verstomt (SuZ, 189).

In de angst wordt het Dasein op indringende wijze gewaar dat het mogelijkheid is. De angst onthult het Dasein het mogelijk-zijn *in extremo*: de mogelijkheid van de onmogelijkheid van alle mogelijkheden; de mogelijkheid van een mateloze onmogelijkheid, de uiterste, meest eigen en onherhaalbare mogelijkheid: de dood (SuZ, 262). In het alledaags bestaan wordt de dood ‘serieus’, maar

niet werkelijk ernstig genomen: 'dood gaan we immers allemaal'. 'Men' pleegt de dood af te doen als een gebeurtenis die eens zal plaatsvinden, 'aan het einde van de rit' (SuZ, 257). "Zolang ik er ben", verzekert men naar Epicurus, "is de dood er niet, en wanneer de dood er is, ben ik er niet meer. Waarom zou men zich druk maken?" De dood is er inderdaad altijd 'nog niet'. In de angst beseft het Dasein echter dat dit '*nog niet*' van de dood *er altijd is*. In het 'Sein-zum-Tode', dat zou kunnen worden geduid als een volstrekt geseculariseerd *memento mori*, is het Dasein 'inlopend' op de dood, deze uiterste mogelijkheid existerend indachtig.²¹ Dit duidt Heidegger nader aan als 'vastbeslotenheid', 'resoluutheid' ('Entschlossenheit'). Hiermee wordt geen heroïsche toestand aangeduid, maar slechts het nuchtere besef, dat het Dasein zichzelf als Dasein *kan* kiezen (SuZ, 188). De angst is geen 'keerpunt', waarna zich een geheel andere wereld aandient; het is geen 'wedergeboorte'. 'Wezenlijker' dan de gebeurtenis van de angst is de mogelijkheid ervan. Op eigenaardige wijze *is* de angst er altijd; maar gewoonlijk slaapt zij (GA 9, 117).

8. Moment van bezinning

In paragraaf 5 van dit hoofdstuk is gewezen op het fundamentele methodische belang van de gestemdheid voor het filosoferen. Dit

21 Heidegger benadrukt, dat het 'Sein-zum-Tode' geen 'gruwelen' omtrent de dood behelst, noch een droefgeestige fixatie op de dood (SuZ, 261), zoals in J.C. Bloems gedicht 'Insomnia': "Denkend aan de dood kan ik niet slapen, En niet slapend denk ik aan de dood" (J.C. Bloem, *Verzamelde gedichten* [Amsterdam: 1981]. p. 223). Ook heeft Heidegger niet een kosmische primaatstelling van de dood in het vizier zoals verwoord in Schopenhauers misantropie adagium dat het leven een 'ingehouden sterven' is of in Rilke's duiding van het leven als een 'miskraam van de dood' ('des Todes Fehlgeburt'). Dit laat onverlet, dat een duiding van Heideggers analytiek van de dood met de op de ellendigen op 'Death Row' alluderende titel "Dead Man Walking" bijzonder verhelderend kan zijn (vgl. R. Capurro, "Dead Man Walking: Heideggers Analyse des Menschen als Grenzgänger des Todes", *Der blaue Reiter: Journal für Philosophie* 4 (1996). pp. 38-41.

kan met betrekking tot de grondstemming van de angst in twee opzichten worden toegelicht, zo niet worden aangescherpt. De Daseinsanalytiek vermag vanuit de angst het Dasein zowel in de oneigenlijkheid als in de eigenlijkheid uiteen te leggen. Vanuit de analytiek van de angst kan ook de – voorlopige – inzet van *Sein und Zeit* worden verwezenlijkt: de opheldering van de samenhang van Dasein en tijdelijkheid, ter voorbereiding van de vraag naar de samenhang van zijn en tijd (SuZ, 436). Eerst de angst toont dat de oorspronkelijke tijd *tijdelijk* is (SuZ, 331); dat de tijd geen opeenvolging van nu-momenten is, maar vanuit de ekstatische openheid van het Dasein geduid moet worden. Zo is het verleden niet dat wat ‘voorbij’ is (‘Vergangenheit’), maar hetgeen telkens weer vanuit een actuele situatie met haar eigen ‘Vorhabe’, ‘Vorsicht’ en ‘Vorgriff’ wordt *hernomen* (‘Wiederholung’) (SuZ, 339). De geschiedenis ligt op eigenaardige wijze niet achter ons, maar vóór ons (SuZ, 391). Het heden is niet de ‘actualiteit’, maar het kairologische ‘ogenblik’ van de beslissing (SuZ, 338). Hetgeen ‘men’ een objectieve ‘stand van zaken’ pleegt te noemen, is ‘eigenlijk’: de *situatie* waartoe het Dasein beslist (SuZ, 299). De toekomst, ten slotte, is niet, zoals men zegt, ‘dat wat ons te wachten staat’, maar dat wat op ons toe-komt vanuit een geworpen ontwerp (SuZ, 337). Het ‘vergetend tegenwoordig-stellende afwachten’ waarin het Dasein zich gewoonlijk ophoudt (SuZ, 339) kan worden gepareerd in de ‘eigenlijke’ hernemende, inlopende ogenblikkelijkheid van de beslissing (SuZ, 385 v.).

De angst is echter niet alleen cruciaal voor de Daseinsanalytiek; zij is tevens beslissend voor het teweeg brengen van een werkelijk filosofisch vragen. Dit laatste wordt in *Sein und Zeit* niet uitgewerkt, wel in de oratie *Was ist Metaphysik?*, die Heidegger twee jaar na *Sein und Zeit* uitspreekt. Heidegger vraagt hier naar de aard van het wetenschappelijke bedrijf. Hij beschrijft hoe de wetenschappen onvermoeibaar de verschillende configuraties van het zijnde onderzoeken: “de wetenschappen onderzoeken het zijnde, en verder niets” (GA 9, 105). Met dit ‘en verder niets’, is de zaak van de wetenschap misschien beslecht, maar bepaald niet die van de filosofie. Heidegger vraagt: “Hoe staat het met dit ‘niets’”? In *Sein und Zeit* werd beschreven hoe de angst het Niets (van het voor-

handene en terhandene zijnde) en daarmee het in-de-wereld-zijn als zodanig onthult (SuZ, 187). In *Was ist Metaphysik?* wordt dit nadrukkelijk met betrekking tot het filosofisch vragen hernomen. Wanneer de angst het Niets openbaart, treedt de oorspronkelijke openheid van het zijnde als zodanig aan de dag: het blijkt, dat (het) zijnde is, en niet Niets (GA 9, 114). Het Niets wordt niet werkelijk verstaan wanneer het vanuit de negatie wordt begrepen. Het Niets gaat op eigenaardige wijze aan de negatie 'vooraf': het Dasein verhoudt zich in allerlei negerende verhoudingen tot het zijnde, omdat het zich in het Niets ophoudt (GA 9, 121). Het Niets is hetgeen elke verhouding tot en elk onderzoek van het zijnde draagt en mogelijk maakt (GA 9, 121). De gewoonlijk onderdrukte angst onthult het 'wonder aller wonderen': 'dat (het) zijnde is' (GA 9, 307).

Maar zolang er lofzangen zijn, zullen er ook zwanenzangen bestaan. De prominente, zo niet beslissende positie die de angst in de Daseinsanalytiek inneemt, is sinds het verschijnen van *Sein und Zeit* ook onder kritiek gesteld. Ernst Bloch heeft in *Das Prinzip Hoffnung* betoogd dat in Heideggers 'angstontologie' slechts de ondergang van de burgerlijke samenleving wordt beschreven en een ondergangsstemming tot een universele grondstemming wordt uitgeroepen,²² een these die sinds jaar en dag ook in het inmiddels gratis te verkrijgen *Marxistisch-Leninistische Wörterbuch der Philosophie* wordt uitgedragen. Opmerkelijk genoeg is ook vanuit uiterst rechtse hoek Heideggers bemoeienis met de angst gewraakt. Kort na Heideggers 'breuk' met het nationaal-socialisme, wordt in *Meyers Lexikon* Heideggers 'dwepen' met de angst en de dood als een on-Duitse, 'joodse' zwakte-filosofie afgedaan.²³

Maar ook meer verwante geesten hebben kanttekeningen geplaatst bij de cruciale betekenis die Heidegger aan de angst heeft toegekend. Arendt heeft in *The Human Condition* de nadruk in *Sein und Zeit* op het 'last'-karakter van het Dasein aangevochten

22 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a.M.: 1985). Bd. I, p. 124.

23 Vgl. A.W. Prins, "Heideggers dwaling", in *Heidegger en het Nazisme: Rotterdamse Filosofische Studies*, 9, H.A.F. Oosterling & A.W. Prins (red.) (Rotterdam: 1988). p. 7.

en de analytiek van de eindigheid gepareerd met een filosofie van de nataliteit. Niet minder dan het inlopen op de dood tekent de vreugde omtrent het wonder van het ingetreden-zijn in de wereld het Dasein. Bollnow heeft met een zekere kritische ondertoon in *Das Wesen der Stimmungen* de existentiale betekenis van het geluk voorgelegd. En Binswanger heeft in *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* tegenover Heideggers fenomenologie van de angst een fenomenologie van de liefde geplaatst.²⁴

Toch zijn er goede redenen om de angst als een uitzonderlijke stemming aan te wijzen. Ten aanzien van de vermeende fixatie op de terhandenheid in *Sein und Zeit* werd in paragraaf 3 van dit hoofdstuk tegenover de vigerende kritiek opgemerkt, dat aan de nadruk op de praktische oriëntatie in *Sein und Zeit* niet zozeer een persoonlijke voorkeur voor een wereld van potten en pannen, hammers en spijkers ten grondslag ligt, maar dat in de analytiek van het 'Besorgen' een destructie 'in praktijk' plaatsvindt van de fixatie op de voorhandenheid – de 'objectiviteit' – in de westerse filosofie. Iets dergelijks kan ook ten aanzien van de 'uitverkorenheid' van de angst in *Sein und Zeit* worden opgemerkt. Dat de angst een 'ausgezeichnete Befindlichkeit' genoemd wordt, laat zich hieruit afleiden, dat in de angst de fixatie op het zijnde radicaal doorbroken wordt, niet alleen de fixatie op het zijnde die het alledaagse bestaan kenmerkt, maar ook de metafysisch-wetenschappelijke fixatie op het zijnde (GA 9, 365).

Eerst vanuit de analytiek van de angst wordt ook een 'meer adequaat' filosofisch vragen mogelijk. Klassieke filosofische bepalingen, als het *ex nihilo nihil fit* (uit niets kan niet iets voortkomen) en het christelijke *ex nihilo fit – ens creatum* (de wereld is uit het niets geschapen), worden door Heidegger 'gecorrigeerd' met het adagium: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Eerst vanuit het in de angst onthulde Niets van het tijdelijke bestaan, wordt het zijnde *als zijnde* onthuld (GA 9, 119 v.). 'Meer adequaat' is deze bepaling, omdat een filosofisch vragen mogelijk wordt, dat na vele eeuwen van

24 Vgl. H. Arendt, *The human condition* (Chicago: 1998); O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen* (Frankfurt a.M.: 1956); L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Heidelberg: 1992).

zijnsvergetelheid de samenhang van zijn en tijd werkelijk recht tracht te doen.

Maar hiermee verstomt de zwanenzang niet. Waarom zouden wij dit 'meer adequate' filosofische vragen eigenlijk moeten beproeven? Met enige schroom – het voltallig ledenbestand van het Thomas Aquino-gezelschap buitelde bij gelegenheid over mij heen – wil ik hier de stelling voorleggen dat de angst bij Heidegger op eigenaardige wijze als een filosofische *deugd* fungeert.²⁵ Aan het begin van *Sein und Zeit* stelt Heidegger: "Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden" – in de vertaling van Mark Wildschut: "De vraag naar de zin van zijn moet *gesteld* worden." (SuZ, 5). Getuigt dit van een louter persoonlijke filosofische 'Vorhabe', of is er meer aan de hand? Waarom zou de vraag naar de zin van zijn *gesteld* moeten worden? Waarom de zijnsvergetelheid te boven komen? Waarom de "angst voor de angst" die de westerse filosofie beheerst (GA 49, 33) doorbreken? In het vroege werk noemt Heidegger de filosofie 'gegenruinant' (GA 61, 131 v.); de filosofie doorbreekt als een 'tegen-beweging' de neiging tot vervallenheid ('Ruinanz'). In het Nawoord tot *Was ist Metaphysik?* schrijft Heidegger:

Die Bereitschaft zur Angst ist das Ja zur Inständigkeit, den höchsten Anspruch zu erfüllen, von dem allein das Wesen des Menschen getroffen ist. [...] Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins (GA 9, 307).

Natuurlijk is *Sein und Zeit* geen 'ethiek'. In antwoord op vragen van Jean Beaufret schrijft Heidegger in de *Brief über den Humanismus*, dat hij slechts een radicaal doordenken beoogt van het *ethos*, waarin het Dasein zich voltrekt. Dit *ethos* is de constellatie van zijn en mens (GA 9, 354; ID, 21); de wijze waarop het zijn het menselijk bestaan stemt en bestemt. Maar waarom zouden wij dit

25 Vgl. A.W. Prins, "Heidegger en de ethiek", *De Uil van Minerva: Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur* 4 (1990). p. 235-251.

ethos (moeten) doordenken? Het 'ethische moment' ligt bij Heidegger niet 'in' *Sein und Zeit*, het gaat er aan vooraf.²⁶

Met betrekking tot het uitzonderlijk belang van de angst voor de Daseinsanalytiek kan ook de vraag gesteld worden naar de gesuggereerde existentiale exclusiviteit van de angst in *Sein und Zeit* en *Was ist Metaphysik?* Weliswaar stelt Heidegger, dat hij 'eine ausgezeichnete Befindlichkeit' op wil helderen (SuZ, 182, 184), maar de angst is wel *die* toegang tot het Dasein, welke het Dasein vanuit zichzelf "als *allein* angemessen fordert" (SuZ, 182). "Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt" (SuZ, 190). De angst is 'de meest elementaire ontslotenheid' van het Dasein (SuZ, 276). Deze intuïtie beheerst ook *Was ist Metaphysik?*: het Niets wordt oorspronkelijk alleen door de angst onthuld (GA 9, 117).

Heidegger heeft zich met klem verweerd tegen de aantijging dat in *Sein und Zeit* en in de oratie een bepaalde stemming tot de enige en beslissende zou zijn verheven. Dat hier een 'filosofie van de angst' is voorgelegd berust op een misvatting (GA 9, 305). Hij herinnert er aan dat er niet voor niets sprake is van 'een uitzonderlijke bevinding' (GA 49, 32). Maar dit idioom in het opschrift van paragraaf 40 van *Sein und Zeit* wordt in het vervolg niet vastgehouden. *Sein und Zeit* is geen angstfilosofie, wel is het een ontologie die nadrukkelijk, zo niet uitsluitend op de angst steunt.²⁷

Deze preoccupatie met de angst is in nog een ander opzicht problematisch. In *Sein und Zeit* en in *Was ist Metaphysik?* wordt gesuggereerd dat de analytiek van de angst *afdoende* is om het eerder genoemde, meer adequate denken omtrent het zijn op gang te brengen. Zo er sprake is van andere beslissende stemmingen, zijn dat stemmingen die direct samenhangen met de angst, zoals de 'gerüstete Freude' (SuZ, 310), de gelijkmoedigheid (SuZ, 345)

26 In het gesprek met Cassirer in 1929 in Davos merkt Heidegger op: "Wie weit hat die Philosophie die Aufgabe, frei werden zu lassen von der Angst? Oder hat sie nicht die Aufgabe, den Menschen gerade radikal der Angst auszuliefern?" (GA 3, 286).

27 Vgl. ook SuZ, 265-266: "Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst."

en de schroom (GA 9, 307). Andere stemmingen, zoals de hoop, de vreugde, de zwaarmoedigheid en de vertwijfeling behoeven niet in het kader van de existentielle analytiek naar hun specifieke tijdelijkheid te worden opgehelderd (SuZ, 345). Hier ligt weliswaar een taak voor degenen die de analytiek van het Dasein willen uitbreiden (SuZ, 345), of voor beoefenaars van een 'existentele antropologie' (SuZ, 301), maar een uitgewerkte analytiek van de verschillende stemmingen zou in het licht van de inzet van de Daseinsanalytiek niet alleen overbodig zijn, zij kan ook misleiden. De fundamenteel-ontologische inzet van *Sein und Zeit* raakt immers gemakkelijk uit zicht wanneer de angst binnen een meer algemene existentele antropologie of 'filosofische antropologie' wordt geëntameerd (GA 9, 307).

In de *Zollikoner Seminare* spreekt Heidegger daarom smalend over Binswanger, wiens *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* in een louter ontische interpretatie van *Sein und Zeit* verstrikt zou zijn geraakt (ZS, 286). Heidegger zou "de liefde zijn vergeten" (ZS, 151). Maar het 'Über-die-Welt-hinaus-sein' van de liefde is slechts een *modus* van het in-de-wereld-zijn (ZS, 287). Iets dergelijks zou ook ten aanzien van Arendts fenomenologie van de nataliteit kunnen worden opgemerkt, ten aanzien van Bollnows fenomenologie van het geluk en, nu wij toch aan het prijzen zijn, ten aanzien van een 'fenomenologie van de verveling'.

Toch is hiermee niet alles gezegd. Het is inderdaad zo, dat een speurtocht naar eventuele 'alternatieve', al dan niet meer 'positieve' stemmingen, waarmee de nadruk op een 'negatieve' stemming als de angst gerelativeerd zou kunnen worden, een weinig verheffende onderneming is. Alleen de antropologie of de psychologie zouden gediend kunnen zijn met een kaleidoscopisch overzicht van de verschillend gestemde toonzettingen van het "concert des levens".

Wel relevant is de 'existentele omstandigheid', dat in de stemmingen op verschillende wijzen de betrekking tussen zijn en mens wordt onthuld. In *Was ist Metaphysik?* stelt Heidegger dat het principieel onmogelijk is het zijnde in het geheel te beschrijven of te bepalen. Wel *bevindt* het Dasein zich altijd in het geheel van het

zijnde, en wel op telkens verschillend gestemde wijze, waarin het zijnde in het geheel zich “op de een of andere wijze onthult” (GA 9, 110). In *Vom Wesen der Wahrheit* schrijft Heidegger:

Jedes Verhalten des geschichtlichen Menschen ist, ob betont oder nicht, ob begriffen oder nicht, gestimmt und durch diese Stimmung hineingehoben in das Seiende im Ganzen (GA 9, 192).

Deze overweging is niet alleen van belang voor de existentiale analytiek, maar ook – let op het idioom van de ‘historische mens’ – voor de epochale analytiek die in het volgende hoofdstuk zal worden voorgelegd. Verschijnt het zijnde in het geheel niet op anders gestemde wijze in de angst, dan in – bijvoorbeeld – de verveling? Dit wordt in het nu volgende aan de hand van de verveling als grondstemming nader uitgewerkt. Maar eerst wordt een inleidende gedachte voorgelegd.

9. Intermezzo: de verveling vanuit *Sein und Zeit* doordacht

Wat kan er vanuit Heideggers ‘Fundamentalontologie’ in *Sein und Zeit*, waarin de angst zo’n cruciale rol speelt, omtrent de verveling worden opgemerkt? De kaarten liggen op het eerste gezicht niet gunstig. De verveling zou als een privatieve modus van de ‘Benommenheit’ kunnen worden beschouwd. In de verveling is het Dasein immers juist *niet* in de ban van iets. Het in-de-wereld-zijn blijft in de verveling in zekere zin verborgen. De verveling lijkt een extreme gestalte van hetgeen Heidegger ‘oponthoud’ noemt, een extreme gedaante van de eerder beschreven deficiënte modus van een omgang met de dingen die gewoonlijk in allerlei verwijzings- en betekenissenverbanden fungeren, maar in de verveling slechts worden ‘aangehaakt’. Maar zo is de verveling niets dan een privatieve *modus* van het Besorgen, een deficiënte gedaante van het in-de-wereld-zijn en zo slechts een kleurloze bevestiging van deze existentiale structuur, verstoken van een mogelijke eigen existentiale betekenis.

Een ander aanknopingspunt biedt de analytiek van het Men. De afstandelijkheid ('Abständigkeit'), de gemiddeldheid ('Durchschnittlichkeit') en de nivellering ('Einebnung') van het alledaags bestaan, waardoor al het oorspronkelijke wordt gladgestreken en elk geheim zijn kracht verliest (SuZ, 127), lijkt een treffende bepaling van het fenomeen verveling. Ook het 'overal en nergens' van het alledaagse bestaan lijkt verwant met de verstrooiing waarmee de verveelde mens – zij het vergeefs – enige vaart en inhoud aan het lege bestaan tracht te geven. Maar bedenk wel: 'Men verveelt zich niet!' 'Men heeft immers zoveel te doen'. Terwijl de verveelde zich met zijn tijd geen raad weet, komt 'men' tijd te kort, men heeft 'geen tijd te verliezen' (SuZ, 410). Daarmee werpt de verveling een opmerkelijk licht op het Men: het geen tijd te verliezen hebben, het 'geen tijd hebben', getuigt dat niet van de onmacht tot een werkelijke verhouding tot de tijd, dat wil zeggen: tot de 'tijdelijkheid'? (GA 61, 139-140; SuZ, 410). In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* schrijft Heidegger:

Das 'keine Zeit haben', das so aussieht wie der strengste Ernst, ist vielleicht die größte Verlorenheit an die Banalitäten des Daseins (GA 29/30, 195).

Men objecteert de tijd, die zelfs 'geld' zou zijn. Men ziet slechts de klokkentijd en niet de extaticiteit van de tijdelijkheid (SuZ, 415). Is de verveling niet een keerzijde, een eigenaardig 'opbreken' van het Men en van de 'tijdelijkheid' waarin Men meent voort te moeten snellen? Is de verveling niet een onaangename gast die Men in de alledaagsheid buiten de deur tracht te houden? Is de verveling niet een – onderdrukte – *stemming*?

In *Sein und Zeit* wordt de verveling nergens genoemd, al werpt de beschrijving van de matte ongestemdheid ('fahle Ungestimmtheit'), waarin het Dasein 'zichzelf teveel wordt' (SuZ, 134) enig licht op de verveling als stemming. Kort na de publicatie van *Sein und Zeit*, in de inaugurele rede *Was ist Metaphysik?* noemt Heidegger naast de angst twee andere stemmingen – de verveling en de vreugde – als grondstemmingen waarin het zijnde in het ge-

heel op onderscheiden wijzen onthuld wordt. Inzake de verveling schrijft hij:

Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses 'im Ganzen', z.B. in der eigentlichen Langeweile. [...] Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen (GA 9, 110).

Onmiddellijk daarna onderscheidt Heidegger de verveling en de vreugde echter van de angst door op te merken dat wanneer deze stemmingen ons op dergelijke wijze met het zijnde in het geheel confronteren, ze zo juist het Niets verbergen (GA 9, 111). Wanneer verveling en vreugde het Niets verbergen, zijn het dan niet uit fundamenteel-ontologisch gezichtspunt 'inferieure' stemmingen? Zij 'ontberen' immers de ontologische zeggingskracht van de angst; deze "ausgezeichnete Befindlichkeit".

10. Fenomenologie van de verveling

Twee jaar na de publicatie van *Sein und Zeit*, en enkele maanden na de inaugurele rede *Was ist Metaphysik?*, verzorgt Heidegger in het wintersemester van 1929 de collegecyclus *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Opmerkelijk genoeg wordt in dit college geen woord gewijd aan de angst. De grondstemming die in deze collegecyclus centraal staat is de verveling. Meer dan honderdvijftig pagina's wijdt Heidegger aan de verschillende dimensies van deze grondstemming, waarbij de acht bladzijden die in *Sein und Zeit* voor de angst zijn vrijgemaakt mager afsteken. Wat heeft Heidegger ertoe bewogen om zo uitvoerig in te gaan op de grondstemming van de verveling, die enkele maanden eerder, in de oratie, nog zo nadrukkelijk in de schaduw van de angst werd geplaatst?

Over het belang van deze collegecyclus is overigens zeer verschillend geoordeeld. Oudemans heeft betoogd, dat Heidegger in

dit college een imposante poging heeft ondernomen om langs twee wegen, het wekken van een bepaalde grondstemming en de 'omweg' van een bezinning op de ontologische verhouding tussen mensen, dieren en dingen zijn gehoor te confronteren met het raadsel van wereld.²⁸ Volgens De Boer daarentegen heeft Heidegger het zich in deze verplichte exercitie voor studenten in de pedagogie, "op zijn praatstoel gezeten", wel erg gemakkelijk gemaakt. De sinds de ontvangst van *Sein und Zeit* immens populaire Heidegger zou het massaal toegestroomde, maar vooral in de persoon Heidegger geïnteresseerde publiek, hebben willen onderhouden met sweeping statements, waarbij zelfs in *Sein und Zeit* expliciet gewraakte bespiegelingen over de verhouding tussen mensen, dieren en dingen niet worden geschuwd.²⁹ Rüdiger Safranski noemt *Die Grundbegriffe der Metaphysik* op zijn beurt Heideggers 'verborgen hoofdwerk'.³⁰ En Sloterdijk kwalificeert Heideggers "sensationele fenomenologie van de verveling" als de "diepst gravende theorie van het heden die de twintigste eeuw heeft weten voort te brengen".³¹ Een opmerkelijke tussenpositie neemt Ferreira in. Ook hij roemt het college als een 'phänomenologische Glanzleistung', maar tekent aan dat het in een aantal opzichten onevenwichtig en fragmentarisch is. Sommige gedachten worden opgeworpen, maar niet verder uitgewerkt. Daarin ziet Ferreira overigens ook een verdienste: het toont hoe de fenomenologie altijd ook een zoeken is, een tasten en een dwalen.³²

28 Th.C.W. Oudemans, "Heideggers filosofie van de levende natuur", *Tijdschrift voor Filosofie* 2, no. 47 (1985). pp. 214-257.

29 Th. de Boer, "Heidegger en de Natuur: Een reactie op 'Heideggers filosofie van de levende natuur' van Th. C. W. Oudemans", *Tijdschrift voor Filosofie* 2, no. 47 (1985). pp. 258-268, in het bijzonder p. 261-262.

30 R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit* (München/Wien: 1994). p. 226. In de Nederlandse vertaling, R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (Amsterdam: 2000). p. 239, wordt gesproken van een 'verkappt hoofdwerk'.

31 P. Sloterdijk, *Schäume: Globen 3, Plurale Sphärologie* (Frankfurt a.M.: 2004). p. 728.

32 B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins* (Dordrecht/Boston/London: 2002). p. 191 v.

Hoewel het college naar inzet – de ontwikkeling van het vragen naar ‘wereld’, ‘eindigheid’ en ‘eenzaamheid’ (GA 29/30, 8) – herinnert aan het ‘project’ *Sein und Zeit*, zijn er ook enkele fundamentele verschillen. Deze worden in de tekst van het college niet expliciet aangeduid. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* moet blijkbaar niet als een ‘kritiek’ op *Sein und Zeit* worden gelezen.³³ Wel heeft Heidegger ten tijde van het college gewag gemaakt van een omslag in zijn denken. In september 1929 schrijft hij aan Elisabeth Blochmann dat hij een nieuw begin zal maken: “Mit meiner Metaphysikvorlesung im Winter soll mir ein ganz neuer Anfang gelingen”. En na afloop van het eerste semester, dat aan de verveling was gewijd, bericht hij haar euforisch: “Schulzwang und verkehrte Wissenschaft und all das, was damit zusammengeht, ist von mir abgefallen”.³⁴ In hoeverre is er inderdaad van een geheel nieuwe aanvang sprake en welke last is van Heideggers schouders afgevallen?

10.1 De “opgave van de filosofie”

In *Sein und Zeit* tracht Heidegger de existentiale analytiek verre te houden van iedere bemoeienis met de ‘actualiteit’, die hem immers tot een inhoudelijke invulling van hetgeen slechts formeel-aanwijzend wordt aangeduid zou brengen. Een dergelijke bemoeienis wordt geheel overgelaten aan de existentiële analyse. Zo er in *Sein und Zeit* van een gerichtheid op de actualiteit sprake is, betreft dit uitsluitend de omstandigheid dat de tijd is aangebroken om de vraag naar de zin van zijn opnieuw te stellen. Wel kan wor-

33 Heidegger wijst meerdere malen op de ‘continuïteit’ tussen beide werken, slechts op een enkel punt neemt hij expliciet afstand van het in *Sein und Zeit* gezegde (GA 29/30, 488 v.).

34 J.W. Storck (red.), *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann: Briefwechsel* (Märbach: 1989). p. 32-34. Heideggers euforie over dit college is ook later niet geluwd. In 1975, een jaar voor zijn dood, laat hij aan de geredigeerde tekst een *In Memoriam* vooraf gaan: “Eugen Fink zum Gedächtnis”, waarin hij klaarblijkelijk instemmend meldt, dat Fink “in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt den Wunsch äußerte, diese Vorlesung möchte vor allen anderen veröffentlicht werden”.

den overwogen, of dit niet een doordenken van de ‘actualiteit’ bij uitstek is, van de actualiteit in zijnshistorische, epochale zin, de actualiteit waarin zich de uitputting van het traditionele filosofische vragen voltrekt en zich de noodzaak aandient van de voorbereiding van een andere aanvang van het denken.³⁵ In *Sein und Zeit* wordt dit evenwel niet uitgewerkt. Zelfs bij de analytiek van de existentielle structuur van de ‘Geschichtlichkeit’ volstaat Heidegger met een beschrijving van deze structuur als mogelijkheden-voorwaarde van elk vragen naar het hier en nu (SuZ, 382 v.). In de colleges en publicaties na *Sein und Zeit* treedt de vraag naar het heden wel – en steeds indringender – op de voorgrond.

De ‘geheel nieuwe aanvang’, waarvan Heidegger in zijn briefwisseling met Elisabeth Blochmann spreekt, bestaat wellicht hierin, dat Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* een radicale uitwerking beproeft van het inzicht uit *Sein und Zeit* dat de existentielle analytiek uit het concrete bestaan oprijst en daarop terugslaat (SuZ, 38). In *Sein und Zeit* is dit inzicht wel voorgelegd, maar niet uitgewerkt (SuZ, 436). De existentielle analytiek beschrijft de existentie, maar beweegt zich niet in de existentie. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, zo betoogt Safranski, worden de existentielle begrippen existentieel onder stroom gezet. Heidegger spreekt niet langer vanuit het Dasein over het Dasein, maar vanuit het Dasein tot het Dasein.³⁶

“Philosophie”, zo luidt het aan het begin van *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, is “eine letzte Aussprache und Zwiesprache des Menschen, die ihn ganz und ständig durchgreift” (GA 29/30, 7). Opmerkelijk genoeg, en in directe tegenspraak met het in *Sein und Zeit* inzake het ‘Men’ gezegde, roept Heidegger op de ambiguïteit (‘Zweideutigkeit’) van het filosoferen te omarmen, zowel de ambiguïteit van het filosoferen als zodanig, als de ambiguïteit van “unseres Philosophierens, hier und jetzt” (GA 29/30, 20). Er zijn, stelt hij met onmiskenbare verwijzing naar zichzelf, bepaalde, zeldzame mensen die het merkwaardige lot is toebedeeld, in

35 Vgl. “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (SD, 66-80).

36 Vgl. R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (Amsterdam: 2000). p. 223.

anderen het filosoferen te doen ontwaken (GA 29/30, 19). Evenals in de oratie, en in een hername van het vroege werk, ziet Heidegger voor de filosofie een bijzondere, zo niet uitzonderlijke taak weggelegd. In 1921 noemt hij – als opgemerkt – de filosofie ‘gegenreinant’ (GA 61, 131 v.). De filosofie doorbreekt de vervallenheid, die zowel het alledaagse leven, de wetenschap als de academische filosofie aankleeft. Dit gebeurt wellicht niet werkelijk wanneer – zoals in *Sein und Zeit* – de alledaagsheid wordt geconfronteerd met de beschrijving van de existentiale mogelijkheid van een kairologische doorbraak van de oneigenlijkheid; wel – en dit beoogt *Die Grundbegriffe der Metaphysik* – in een directe en expliciete uitdaging van de ‘Dunskreis des Normalmenschen’, waarin het normale voor het wezenlijke wordt gehouden en het algemene voor het ware; waarin alles begrijpelijk wordt gemaakt en het geheim en de benardheid (‘Bedrängnis’) van het Dasein worden ontweken (GA 29/30, 32). De filosofie – en alleen zij – is in staat het ‘huidige Dasein’ uit zijn ontologische sluimer te wekken, wakker te schudden, en desnoods ‘schrik aan te jagen’ (GA 29/30, 255).

De toon die Heidegger aanslaat heeft een criticus doen spreken van een ‘Sehnsucht nach Härte und Schwere’.³⁷ Zoveel is juist, Heidegger spaart niemand: de gewone man niet, de wetenschapper niet en de filosoof niet. “Es soll alles ins Wanken geraten” (GA 29/30, 28). De filosofie is alles behalve een ‘gerust-’ of ‘zekerstellen’; zij is “der Wirbel, in den der Mensch hereingewirbelt wird, um so allein ohne Phantastik das Dasein zu begreifen”. Dit ‘begrijpen’ is echter vóór alles een aangrijpen en een aangegrepen-zijn, dat gepaard gaat met de grootst mogelijke onzekerheid.³⁸ Heideg-

37 W. Franzen, “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere”, in *Heidegger und die praktische Philosophie*, A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (red.) (Frankfurt a.M.: 1988), p. 78-92.

38 Al in het wintersemester van 1919/1920, in het college *Grundprobleme der Phänomenologie*, tekent Heidegger bij Husserls opvatting van fenomenologie als “strenge wetenschap” aan, dat de ware zin van fenomenologie als ‘strenge’ wetenschap niets van doen heeft met ‘exactheid’. Haar ‘gestrengheid’ schuilt in het vermogen tot ‘Anstrengung’. Dit is fenomenologie: het zich werkelijk uitleveren aan de concrete levenssituaties waarin de filosoferende zich bevindt: “‘strenge’: ‘angestrengt’- rein hingegeben den echten Lebenssituationen.” (GA 58, 137).

ger roept op tot een nog nimmer getoonde bereidheid tot het gevaar van het filosoferen: “Kein Erkennender steht jeden Augenblick notwendig so hart am Rande des Irrtums wie der Philosophierende” (GA 29/30, 29). De schrik die de filosofie aanjaagt moet niet worden ontweken, maar worden doorstaan; de mens moet worden:

aufgejagt aus der Alltäglichkeit und zurückgejagt in den Grund der Dinge. Der Angreifer aber ist nicht der Mensch, das zweifelhafte Subjekt des Alltags und der Wissensseligkeit, sondern das Da-sein im Menschen richtet im Philosophieren den Angriff auf den Menschen. So ist der Mensch im Grunde seines Wesens ein Angegriffener und Ergriffener, von dem ‘daß er ist, was er ist’ angegriffen und in alles begreifende Fragen miteinbegriffen (GA 29/30, 31).

De filosofie behoeft hiertoe een nieuwe begrippelijkheid, of beter: een ander verstaan van filosofische begrippen. Filosofische begrippen zijn niet algemeen en neutraal, het zijn ‘In-begriffe’, verankerd in een (aan)gegrepen-zijn (‘Ergriffenheit’). Het formeel-aanwijzend filosofisch begrijpen krijgt geen gestalte in voorstellingen, theorieën of systemen, het is een *aangrijpen*, dat beweegt tot een omslag in het Dasein:

Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang gefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen (GA 29/30: 430).

Deze ‘Verwandlung’ krijgt in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* onder meer gestalte in een controversiële, maar bepaald inspirerende duiding van het begrip ‘metafysica’. Eerder werd betoogd, dat Heidegger, zeker in zijn latere werk, de metafysische tendensen van de westerse filosofie vooral heeft gewraakt. De metafysica zoekt telkens naar het hoogste, ‘zijndste’ zijnde waarin de werkelijkheid gefundeerd zou zijn (de Ideeënwereld, God, het cogito, de Absolute Geest), waardoor de vraag naar het zijn, de vraag naar het ge-

beuren van wereld wordt verzaakt en zo in vergetelheid is geraakt. Nijhoff heeft de metafysici bezongen in het “Lied der dwaze bijen”, dat als motto van het *Woord Vooraf* werd gekozen:

Een geur van hoger honing
 verbitterde de bloemen,
 een geur van hoger honing
 verdreef ons uit de woning.

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* legt Heidegger voor dat het eigenaardige en karakteristieke (“Eigentümliche”) van de metafysica voortdurend wordt ontweken. ‘Metafysica’ in eigenlijke zin moet niet gedacht worden als een filosofische discipline die het bovenzinnelijke, het ‘meta’-fysieke zoekt. Hiermee wordt slechts het ‘universitaire bedrijf’ van wedijverende opvattingen, standpunten en scholen in gang gehouden. Het ‘meta’ in ‘meta-fysica’ betekent in eigenlijke zin: ‘overgang’ of: ‘omslag’, zoals in ‘stofwisseling’ – ‘metabolisme’. Metafysica is dan: het bewerkstelligen van een *omslag*, een *omwenteling* in het bestaan (GA 29/30, 59). Het is geen vertrek daaruit, op zoek naar ‘hoger honing’, maar het teweegbrengen van een omslag waarin de vanzelfsprekendheid van de alledaagse ordeningen – ook die van filosofie, wetenschap en wereldbeschouwing – wordt doorbroken en er een ‘andere alledaagseheid’ ontstaat, waar – in het idioom van het latere werk – het gewoonste het ongewoonste wordt; een omslag waarin de wereld niet langer als de som der dingen verschijnt of als toneel van talrijke beslommeringen, maar werkelijk als een afgrondelijk gebeuren wordt ontwaard en aanvaard. Aan het slot van de collegecyclus entameert Heidegger dit als het doorbreken van de (ontologische) indifferentie van het alledaagse *en* het academische bestaan dat slechts het zijnde in allerlei configuraties ziet, maar niet de openheid indachtig is waarin het zijnde als zijnde verschijnt. Wij zien in onze bedrijvigheid ‘door de zijnden de wereld (het zijn) niet meer’ (GA 29/30, 504 v.). In deze radicale zin opgevat is ‘metafysica’ het filosoferend in ervaring brengen van de ontologische differentie (GA 29/30, 515 v.).

Waar het om gaat is, ‘in de filosofie te handelen’ (GA 29/30,

86). Dit 'in de filosofie handelen' is geen *verhandelen* van meningen op de jaarmarkt van mens- en wereldbeschouwingen, maar een in ervaring brengen van de filosofie. Dit geschiedt bij uitstek in het wekken van een grondstemming die het huidige filosoferen be-stemt (GA 29/30, 87). Maar welke grondstemming moet worden gewekt? Welke grondstemming sluimert, maar wordt onderdrukt? Aan het begin van de collegecycleus geeft Heidegger een aanwijzing: de alledaagse, ook de academisch-filosoferende en de wetenschappelijke mens, existeert wel, maar slaapt. De wetenschapper zal dit als laster van de hand wijzen. De filosofie is immers niet veel meer dan de 'omgekeerde wereld', zoals Hegel heeft opgemerkt. Zaak is evenwel, deze 'omgekeerde wereld' – en dat is volgens Heidegger: de voortdurend onopgemerkte ontologische differentie, het wonderlijke gebeuren dat (het) zijnde *is* – weer in ervaring te brengen (GA 29/30, 34). De zinsnede: "Es soll alles ins Wanken geraten", duidt niet op een "Sehnsucht nach Härte und Schwere", maar beoogt iets anders:

Um nichts Geringeres geht es, als diese ursprüngliche Dimension des Geschehens im philosophierenden Dasein wieder zu gewinnen, um alle Dinge erst wieder einfacher, stärker und nachhaltiger zu 'sehen' (GA 29/30, 35).

Eerder, in paragraaf 5, is gewezen op het fundamenteel methodisch belang van de gestemdheid. De wereld wordt primair ontdekt en ontsloten in deze of gene stemming. Dit inzicht uit *Sein und Zeit* wordt in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* aangescherpt. Elk verstaan, ook het filosofische – existentiaal of niet – is gestemd. Filosofie geschiedt telkens in een bepaalde grondstemming (GA 29/30, 9-10). Opgave is daarom, de grondstemming van het huidige filosoferen te wekken. Hoewel Heidegger benadrukt dat het niet gaat om het wekken van 'de' grondstemming, aangezien er meerdere zijn (GA 29/30, 89), meent hij wel dat de filosofie zich telkens "in die ausgezeichnete Nähe einer bestimmten Grundstimmung" bevindt (GA 29/30, 270). Deze grondstemming is de diepe verveling.

Opmerkelijk genoeg meent Heidegger dat voor het wekken van deze grondstemming een vaststellen van onze huidige toestand (“Versicherung unserer heutigen Lage”) noodzakelijk is (GA 29/30, 103 v.). Opmerkelijk is deze redenering, omdat het wekken van een grondstemming afhankelijk wordt gemaakt van een vaststellende beschrijving van onze toestand. Maar deze vaststelling kan toch alleen vanuit de heersende grondstemming plaatsvinden? Heidegger lijkt hier te hoog in te zetten. Het streven deze toestand “auf ihren *einheitlichen Charakter* zu bringen und ihren *durchgehenden Grundzug* festzuhalten” (GA 29/30, 104), kan in elk geval niet vooraf worden verwezenlijkt.³⁹ Wel kan, ter eerste oriëntatie, een bepaald fenomeen worden beschreven, waarin de contouren van de sluimerende verveling al enigszins herkenbaar zijn. Dit fenomeen is de cultuurdiagnostiek die zich in de filosofie van de jaren twintig breed maakt. Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* (1922), Klages’ *Die Geist als Widersacher der Seele* (1929), Schellers *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1929) en Zieglers *Der europäische Geist* (1929), zijn slechts enkele voorbeelden van de ‘hogere journalistiek’ van diagnostiek en prognostiek die alom vigeert (GA 29/30, 105 v.). Belangrijk is, dat Heidegger hier de cultuurdiagnostiek als *fenomeen* tracht te doordenken. De diverse theorieën omtrent ‘het onbehagen van de cultuur’ of ‘de ondergang van het Avondland’ waarin wij verzeild zouden zijn geraakt, onderwerpt hij niet aan een kritische inhoudelijke toets. Heidegger stelt de meer indringende de vraag of al die exercities niet getuigen van de bedenkelijke behoefte ons een ‘rol’ aan te meten in de wereldgeschiedenis. Waaraan ligt het, dat wij onszelf een dergelijke ‘rol’ of ‘fase’ in de wereldgeschiedenis willen toedichten? Zijn wij zo betekenisloos geworden, dat wij een rol behoeven? Waarom willen wij onszelf ‘interessant’ maken met allerlei hoogdravende theorieën die ons eigenlijk in het geheel niet raken, laat staan aangrijpen? Want dit kenmerkt de ‘cultuurfilosofie’:

39 Heidegger adresseert dit probleem ook. Hij merkt op, dat er een fundamenteel onderscheid bestaat tussen het vaststellen van de huidige toestand en het wekken van de grondstemming. Alleen de laatste raakt ons in ons Da-sein. (GA 29/30, 113-114) (zie verder paragraaf 7 van hoofdstuk IV).

Diese Philosophie gelangt nur zur Dar-stellung des Menschen, aber nie zu seinem Da-sein (GA 29/30, 115).

Is het bij alle ophef en controverse omtrent de “geistige Situation der Zeit”, uiteindelijk niet zo met ons gesteld, dat een diepe verveling in de afgronden van ons Dasein als een stille mist heen en weer trekt? (GA 29/30, 115).

Wat ons nu te doen staat is deze grondstemming van het huidige Dasein te ‘wekken’. Maar hoe? Dit gebeurt niet door een bepaalde stemming bewust te maken of vast te stellen:

Stimmungen wecken ist eine Art und Weise, das Da-sein hinsichtlich seiner jeweiligen ‘Weise’ in der es ist, das Da-sein als Da-sein zu ergreifen, besser, das Da-sein sein zu lassen, wie es ist oder sein kann als Da-sein. [...] Wenn wir unsere Aufgabe begriffen haben, dann müssen wir gerade darauf halten, daß wir jetzt nicht wieder unversehens über die Stimmung und gar über das Wecken verhandeln, sondern in der Weise dieses Weckens als Handlung handeln (GA 29/30, 103).

Welke middelen staan de filosofie ter beschikking, wanneer er niet mee kan worden volstaan *over* de verveling te schrijven? In hoofdstuk 1 is getracht een eerste aanzet te geven tot het in ervaring brengen van de verveling als een gewoonlijk veronachtzaamd en onderdrukt fenomeen in de geschiedenis van de westerse cultuur. Nu staan wij voor een meer indringende opdracht: de verveling als grondstemming te wekken. Maar hoe de verveling te wekken, hoe deze grondstemming in een filosofische tekst voor inslapen te behoeden? Lyotard verhaalt hoe verschillende interpreten van Longinus’ *Over het Verhevene* hebben betoogd dat het sublieme alleen in een sublieme stijl behandeld kan worden.⁴⁰ Nu zou men – en ik meen in elk geval *hierin* te zijn geslaagd – aan de verveling een werkelijk vervelend boek kunnen wijden, opdat de lezer de verveling werkelijk ‘aan den lijve’ ondervindt. Maar het schrijven van een vervelend boek voldoet niet om de verveling in al haar

dimensies te wekken en in ervaring te brengen. Het verveeld zijn met iets (het voorgelegde vervelende boek) is slechts een oppervlakkige gedaante van de verveling. Schrijvers lijken zich hier in een gunstiger positie te bevinden dan filosofen. In literaire werken kan de verveling veel indringender *in ervaring* worden gebracht, zoals in Flauberts *Madame Bovary*, Manns *Der Zauberberg* en Becketts *En attendant Godot* daadwerkelijk gebeurt. De filosofie moet zich 'behelpen' met proposities. Oudemans heeft bij gelegenheid opgemerkt, dat het wel degelijk mogelijk is de verveling *filosofisch* te wekken, door de lezer in een – weliswaar discursief gestructureerde – tekst zodanig te confronteren met hetgeen deze grondstemming 'te kennen' geeft, dat deze er niet meer in slaagt achteloos aan het gezegde voorbij te gaan. Dit is ook wat Heidegger tracht te doen wanneer hij zijn toehoorders verzekert, dat het hem er niet om te doen is, dat deze een 'definitie' van de verveling mee naar huis nemen, maar dat zij leren wat het betekent, zich in de diepte van het Dasein te bewegen.⁴¹ En Safranski heeft betoogd, dat Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* "Ereignisphilosophie" beproeft: Hier wordt de filosofie werkelijk een gebeurtenis; door zich in te laten met de "grote gebeurtenis van de leegte: de verveling".⁴²

41 Dat het geen eenvoudige 'opgave' is, de verveling filosofisch werkelijk 'in ervaring te brengen', blijkt uit studies als P. Emad, "Boredom as limit and disposition", *Heidegger Studies* 1 (1985). pp. 63-78; en M.E. Kawahara, "Heideggers Auslegung der Langeweile", in *Martin Heidegger: Unterwegs im Denken*, R. Wisser (red.) (Freiburg/München: 1987). pp. 87-110. Genoemde studies neigen ertoe Heideggers duiding van de verveling uitsluitend als een 'analyse' te beschouwen, waarin het 'essentiële karakter' van de verveling zou worden aangereikt (P. Emad, "Boredom as limit and disposition", *Heidegger Studies* 1 (1985). p. 68). Daarbij worden de lezer zelfs overzichtelijke schema's aangereikt (M.E. Kawahara, "Heideggers Auslegung der Langeweile", in *Martin Heidegger: Unterwegs im Denken*, R. Wisser (red.) (Freiburg/München: 1987). p. 90-91). Het is evenwel de vraag of essentialia en schema's ons ooit tot de diepte van ons Dasein zullen brengen.

42 R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (Amsterdam: 2000). p. 242

10.2 *Dimensies van verveling*

Evenals in *Sein und Zeit* tracht Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* vanuit het alledaagse verstaan van fenomenen door te dringen tot een dieper verstaan daarvan. In *Sein und Zeit* wordt beschreven hoe de objectgebonden vrees uiteindelijk gefundeerd is in de angst (SuZ, 186). In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* toont hij hoe de verschillende gestalten van de alledaagse verveling: het verveeld zijn door iets, het verdrijven van de tijd en het tijdverdrif, gefundeerd zijn in de diepe verveling en dat een radicaal doordenken en doorstaan van de alledaagse verveling dichter bij de haar funderende diepe verveling brengt:

Diese oberflächige Langeweile soll uns gar in die tiefe Langeweile bringen, bzw., angemessener gesprochen, die oberflächige soll sich als die tiefe Langeweile offenbaren, uns im Grunde des Daseins durchstimmen. Diese flüchtige, bei-läufige, unwesentliche Langeweile soll wesentlich werden (GA 29/30, 122).

Het is Heidegger klaarblijkelijk om meer te doen dan de voortschrijdende ‘constructie’ van een steeds meer adequate beschrijving van de verveling. Beoogd wordt in een ‘appellerende fenomenologie’ de toehoorder of lezer de verveling in haar volle reikwijdte te doen doorvroeden en zo te doen doorstaan. Daarbij zal veel weerstand moeten worden weggenomen, aangezien het ‘kenmerkend’ is voor de ‘toestand’ waarin wij ons bevinden, dat wij de diepe verveling niet kennen, of beter: niet *willen kennen*; dat het ons aan de ‘moed’ ontbreekt ons voor de diepe verveling open te stellen omdat wij haar voortdurend trachten te ontwijken (GA 29/30, 117).

10.2.1 Het vervelende

Teneinde tot de diepe verveling te geraken moet allereerst de ‘moed’ worden opgebracht, de alledaagse verveling niet te weerstaan, bijvoorbeeld door haar voorbarig af te doen als een ‘ongemak’ of een

momentane flauwte in de 'levenslust'. Zaak is de verveling, ook in haar onaanzienlijke gestalten, niet te bagatelliseren of te doen verstommen, maar aandachtig te luisteren naar hetgeen ook zij 'te zeggen heeft'. Nu laat zich de weerstand tegen de verveling niet eenvoudig wegnemen. Wie zich verveelt, zal gewoonlijk 'zo snel mogelijk' aan de verveling proberen te ontsnappen. Het saaie boek wordt ingewisseld voor een 'interessanter' ogend exemplaar, het oeverloze geklets in een discussieprogramma moet wijken voor de 'film van de dag'. Sterker, wij laten de verveling in ons bestaan liefst niet eens *opkomen*. Er valt immers zoveel te genieten en zoveel te doen; er zijn zoveel problemen die om een oplossing vragen, zoveel noden die gelenigd moeten worden. Waarom zouden wij ons door de verveling, dat voortkruipende gebeuren ('dieses schleichende Wesen'), überhaupt laten stemmen? De verveling is toch niet veel meer dan een lastige indringer in ons bestaan, die met een goedgevulde agenda gemakkelijk kan worden ontweken. Zelfs hedendaagse vakantie-reizen zijn van vroeg in de ochtend tot diep in de nacht met excursies, cursussen, karaoke-wedstrijden en wijnproeverijen 'volgeboekt'. Maar leven wij niet in allerlei varianten als de in hoofdstuk II reeds genoemde, door Gogol beschreven landeigenaar Pjetoech, die zijn gast Tchichikow verzekert:

Ik heb geen tijd om me te vervelen. Ik word 's ochtends wakker en dan staat de kok al voor mijn neus, dan moet ik het middagmaal opgeven, daarna het ontbijt en dan komt de rentmeester. Als die weg is komt de visvangst aan de beurt en vervolgens het middagmaal. Na het middagmaal heb ik niet eens de tijd om even in te dutten, want dan komt de kok weer, ik moet hem dan het avondeten opgeven en dan moet hij weten wat we morgen zullen eten. Wanneer heb ik nu de tijd om me te vervelen?

Gewoonlijk onderdrukken wij de verveling. Maar daarmee 'vernietigen' wij de verveling niet, maar bevestigen juist haar sluimerend bestaan (GA 29/30, 118). In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* geeft Heidegger de alledaagse verveling de ruimte, tracht hij deze zich te laten uitspreken. Alleen wanneer wij afzien van morele vooringenomenheden inzake 'ledigheid', en van allerlei psychologische vooronderstellingen over een 'gefrustreerd' bewustzijn, kunnen

wij de verveling recht doen (GA 29/30, 137). Bovendien gaat het erom, de verveling niet te beschouwen, maar in ervaring te brengen hoe de verveling zich voltrekt (GA 29/30, 135). Minutieus beschrijft Heidegger daartoe allereerst het alledaagse, al te alledaagse 'verveeld-zijn met iets': een boek of een toneelstuk. Wij zijn geneigd te stellen dat deze verveling veroorzaakt wordt door 'het vervelende' (boek, toneelstuk) en dat zij daarom geheel aan de vervelende dingen kan worden toegeschreven. Toch liggen de zaken niet zo eenvoudig. Is de verveling wel een 'eigenschap' van de vervelende dingen? Het vervelende is weliswaar iets dat bij het vervelende ding 'hoort', maar zo, dat het vervelende er ook aan wordt toegeschreven en dus in zekere zin 'subject'-gebonden is (GA 29/30, 126). Het vervelende is vervelend 'voor mij'; voor een ander kan het een feest zijn, en wat mij nu verveelt, kan op termijn boeien – en omgekeerd. In het tweede hoofdstuk werden al kanttekeningen geplaatst bij het in de psychologie vaak gehanteerde onderscheid tussen exogene en endogene verveling. Heideggers beschrijving leert, dat de exogene verveling niet zomaar en zeker niet geheel 'van buiten' komt. Wanneer wij verveeld zijn met iets, houdt het vervelende ons op een eigenaardige wijze vast; het vervelende is ons niet geheel onverschillig. Het is het 'Hinhaltende und doch Leerlassende': het vervelende laat ons koud, het vervult ons niet, maar houdt ons in zekere zin ook 'aan het lijntje'. Op eigenaardige wijze houdt het vervelende ons vast, als zijnde 'slepend' en 'saai' (GA 29/30, 130). Het als saai ervaren boek *veroorzaakt* de verveling niet, maar onthult een stemming die er – zij het sluimerend – al was: "Am Ende kann das Ding nur deshalb, weil die Stimmung es schon umspielt, langweilig sein" (GA 29/30, 132). Er bestaan geen vervelende dingen. Zelfs de meest oppervlakkige verveling heeft betrekking op ons zelf, als Dasein.

10.2.2 Het verdrijven van de tijd

Bij het verveeld-zijn door iets hoort telkens ook een zeker *verzet* tegen de verveling. Wie zich verveelt zoekt afleiding. Tijdens een

als saai ondervonden toneelstuk dwalen de ogen naar de lampen in het plafond, vervolgens langs de verwende gezichten in de loge. In dit verzet tegen de verveling wordt de verveling meer nadrukkelijk manifest, aangezien de verveling zo enigszins losraakt van het vervelende. Er is niet zozeer sprake van een 'vervelendheid' ('Langweiligheit') van de dingen, maar van een zich-vervelen bij... ('Sichlangweilen bei..') (GA 29/30, 138). Het zoeken naar afleiding, het 'verdrijven van de tijd', is een meer radicale gestalte van de verveling dan de passieve gebondenheid aan het saaie boek of de zich voortslepende voorstelling. Heidegger beschrijft een reiziger op een verlaten provinciaal perron. Nog vier uur voordat de trein komt. Wat te doen? De omgeving lokt niet. Het staren naar de dienstregeling biedt geen uitkomst. Het meegebrachte boek boeit niet, pogingen tot gedachten lopen vast. Dan maar een wandeling ondernomen, met een stok figuren tekenen in het zand, vervolgens zitten op een steen en telkens weer dit: de blik op de klok. De diverse vergeefse pogingen tot het verdrijven van de tijd, van het "Zeit antreibendes Wegtreiben der Langeweile" (GA 29/30, 140), getuigen van een eigenaardige betrokkenheid, niet zozeer op 'vervelende dingen', maar op onszelf als de 'verveelde'. Want niet elk wachten is noodzakelijk vervelend. Er bestaat immers ook zoiets als de gespannen verwachting. Juist in de fixatie op de tijd als iets dat verdreven moet worden, in het rusteloos zoeken naar afleiding 'breekt' de tijd in eigenaardige zin op, en wel als dat wat zich niet laat 'verdrijven'. In het verdrijven van de tijd toont de tijd haar (over)macht. De tijd staat ons niet ter beschikking.

De eerder beschreven configuratie van 'Hingehaltenheit' en 'Leergelassenheit' van het verveeld-zijn door iets, heeft in het verdrijven van de tijd een andere gedaante: de 'Hingehaltenheit' heeft hier niet zozeer betrekking op het vervelende object dat ons aan het lijntje houdt, maar op de talmende, dralende ('zögernde') tijd die maar niet voorbij wil gaan; de 'Leergelassenheit' betreft niet het vervelende, dat ons niet vermag te vervullen, maar het louter voorhanden zijn van de dingen (GA 29/30, 155). De dingen in en rondom het verlaten perron zijn niet vervelend, ze schieten niet tekort. Integendeel: zij zijn geheel beschikbaar om waargeno-

men te worden en van betekenissen te worden voorzien, zoals wat pedant werd betoogd in het tweede hoofdstuk.⁴³ Maar juist door onze *fixatie* op de tijd die maar niet voorbij wil gaan, raken de dingen ons niet, hebben ze ons niets te bieden en laten zij ons op eigenaardige wijze aan ons lot, en zo aan onszelf als Dasein over (GA 29/30, 155).

10.2.3 Het tijdverdrijf

Een nog meer nadrukkelijke betrekking tot onszelf als Dasein voltrekt zich in de verveling van het 'tijdverdrijf'. Dat deze betrekking meer nadrukkelijk is lijkt opmerkelijk, aangezien deze verveling in zijn ogenschijnlijke genoegelijkheid niet erg 'urgent' oogt. Zo is de tijd hier, anders dan bij het verdrijven van de tijd, geen probleem. Integendeel: de tijd hoeft niet te worden verdreven, wij 'nemen' de tijd, wij 'vergunnen' ons enige tijd 'vrijaf'. Wij zijn bijvoorbeeld uitgenodigd op een genoeglijke *soirée*. Het gezelschap is onderhoudend. Op de Chablis en de oesters valt niets aan te merken. Er gaan meningen rond, wanneer die op zijn komen de sigaren. Gevatte woordspelingen sieren te toespraken; de aanwezigen hebben het beste met elkaar voor. En dan is er de verbaasde blik op de klok: "Is het al zo laat?" Na het hartelijke afscheid keren wij huiswaarts. Maar eenmaal thuisgekomen bekruipt ons een vaag, maar onaangenaam gevoel. Wij herinneren het onderdrukte geeuwen, het trommelen met de vingers op de stoelleuning tijdens de toch vermakelijke toespraken. Waar wees dat op? Hierop:

43 Vgl. hoofdstuk II, par. 2.3: "Wie de wereld wil, zal zich op geen enkel verlaten provinciaal perron vervelen. Bij ontstentenis van opvallende gebeurtenissen scherpt de waarneming zich, zoals de ogen van een kat bij invallende duisternis. Een verrassende lappendeken van akkervelden, in onvermoede tinten groen en geel bedekt de heuvels. Wingerd omrankt de telegraafpalen; in het gras zwoegt een kever en hopla! daar scheert een kwikstaart over het kreupelhout. Wordt de blik omhoog gericht, dan brengt een wolkenpartij in vervoe-ring en beweegt tot een mompelend citaat van Wordsworth 'I wander, lonely as a cloud' of tot de wrange woorden uit Nijhoffs 'De wolken', en kijk: uit de verte nadert de trein."

dat wij ons eigenlijk al die tijd hebben verveeld. Dat is op zijn minst opmerkelijk. Er was immers niets dat ons hinderde. Er was geen sprake van dingen die zich hebben 'ontzegd', noch van dingen die ons niet hebben 'vervuld'. Integendeel: wij deden ons te goed aan de uitgelezen spijzen, daarna aan maltwhisky's en Monte Christo's. En toch was ook hier, op deze genoeglijke avond, onze relatie tot de dingen en tot de tijd verstoord, en wel op een 'diepere' wijze. Want juist omdat de dingen ons geheel 'ter wille' waren, geheel te onzer beschikking stonden, 'deden' ze ons niets.

De verveling van het tijdverdrijf kan nagenoeg geheel aan onszelf worden toegeschreven. In de nonchalance ('Lässigkeit') van het tijdverdrijf voltrok zich een wegglijden van ons zelf, in de richting van dat wat zich om ons heen afspeelde. Wij waren 'ganz Gegenwart für das Anwesende' (GA 29/30, 177). Wij lieten de gebeurtenissen over ons heenkomen. Niets hinderde ons in deze "freihinschwebende, ungehinderte Langeweile" (GA 29/30, 168). Of toch wel: de tijd? De tijd is in het tijdverdrijf alleen maar verstreken, 'probleemloos' voorbij gegaan. In het tijdverdrijf wordt de tijd niet verdreven, maar 'genomen'. Maar ook deze verhouding tot de tijd breekt ons op, ook hier wordt haar verborgen macht manifest: de tijd laat zich niet verdrijven, maar zij laat zich ook niet 'nemen'. Wanneer wij 'de tijd nemen' brengen wij de tijd tot stilstand. De tijd verwordt in het tijdverdrijf tot een langgerekt nu ('gedehntes Jetzt'), zonder enige uitstraling naar verleden en toekomst (GA 29/30, 186). Wij hebben ons bestaan niet aangegrepen, maar uit handen gegeven.

De verveling van het tijdverdrijf is, hoewel bepaald minder onaangenaam dan de verveling waarin de tijd verdreven moet worden, toch een 'diepere' gestalte van de verveling. De tijd is hier in meer radicale zin een probleem. Er is immers geen afgebakende termijn, geen 'tussentijd' die overbrugd moet worden. En er is ook niet iets, zoals een vertraagde trein, waaraan wij deze verveling kunnen toeschrijven. De configuratie van 'Hingehaltenheit' en 'Leergelassenheit' van het tijdverdrijf betreft de 'stilstaande tijd' die ons vasthoudt, terwijl wij omringd zijn door dingen die ons uiteindelijk niet vervullen, niet werkelijk raken en uiteindelijk koud laten, zonder dat er iets 'bepaalds' op de dingen valt aan te

merken. In de verveling van het tijdverdrijf dringt zich meer nadrukkelijk het vermoeden op, dat het ‘wezenlijke’ in het Dasein door geen bedrijvigheid, verstrooiing of hetze kan worden afgedwongen (GA 29/30, 195). Dit besef dient zich eerst radicaal en overweldigend aan in de diepe verveling.

10.2.4 Diepe verveling

De diepe verveling is de meest ‘afgrondelijke’ gedaante van de verveling als stemming (GA 29/30, 209). Hier toont zich wat in de meer oppervlakkige gedaanten van de verveling verhuld blijft en zo in zekere zin ook wordt ontweken. Toch is de diepe verveling niet het eind- of culminatiepunt van een toenemende atrofie van onze betrekking tot de zijnden in de verschillende gedaanten van de verveling, het is de mogelijksvoorwaarde van de meer oppervlakkige gedaanten van verveling:

“Nur weil im Grunde des Daseins diese ständige Möglichkeit – das ‘es ist einem langweilig’ – lauert, kann der Mensch sich langweilen oder von den Dingen und Menschen um ihn gelangweilt werden” (GA 29/30, 235).

In de diepe verveling weerklinkt de wijze waarop deze stemming het Dasein stemt op de meest nadrukkelijke wijze.

Nu zal meer dan een enkeling zich bij het idioom van een ‘diepe’ verveling afvragen, of hier niet toch een eigenaardig ‘funderingsdenken’ wordt gepresenteerd. Bij het doordenken van de verschillende dimensies van de verveling meldt Heidegger dat steeds nadrukkelijker de ‘wortels’ van het Dasein worden aangegrepen (GA 29/30, 145, 162). Altijd maar weer dat ‘diepe’ in de filosofie! Maar de ‘diepte’ van de diepe verveling is niet het meest fundamentele, maar eerder, of zelfs omgekeerd, het bodemloze van de menselijke existentie, die geen nadere bepaling toelaat (GA 29/30, 239). Dit is wat in meer oppervlakkige gedaanten van de verveling verhuld blijft (GA 29/30, 235).

In de diepe verveling geraakt het bestaan in een algehele *im-passe*. De tijd laat zich op geen enkele manier verdrijven; ook elk tijdverdrijf is onmogelijk geworden. Het is of wij zijn losgeraakt uit de stroom van de tijd (GA 29/30, 213). Wij zijn verbannen uit de drievoudige horizon van verleden, heden en toekomst (GA 29/30, 218v.). Het bestaan heeft elk tempo verloren; het is van elke uitstraling verstoken. Een totale on-verschilligheid dient zich aan. Deze onverschilligheid is – als opgemerkt – niet het resultaat van opeenvolgende ontluisteringen, noch verspreidt zij zich als een veenbrand van ding tot ding. In één klap (‘mit einem Schlag’) verzinkt het bestaan in algehele onverschilligheid. Alles is ‘om het even’ geworden (GA 29/30, 207). Een algehele leegte gaapt ons aan. De diepe verveling is op geen enkele situatie en op geen enkel zijnde toegesneden, zelfs niet op onszelf als ‘de verveelde’. Het Duitse “Es ist einem langweilig” drukt dit treffend uit. ‘Es’: niet iets bepaalds of aanwijsbaars, ‘einem’: naam, beroep, leeftijd of positie spelen geen enkele rol. In de overweldiging (“Übermächtigung”) van de diepe verveling is het zijnde in het geheel onverschillig geworden, wijzelf als persoon niet uitgezonderd (GA 29/30, 208). Het Dasein is in de diepe verveling een ‘indifferent niemand’ geworden (GA 29/30, 203). De wereld heeft alle kleur, vorm en betekenis verloren. In de *Zollikoner Seminare* drukt Heidegger het als volgt uit:

In der echten Langeweile ist einem nicht nur ein bestimmtes Ding langweilig, sondern es ist einem überhaupt langweilig. Das heißt: es spricht einen alles gleich wenig an. In der Langeweile spielt die Zeit eine Rolle, wie das Wort sagt. Es gibt keine Zukunft, keine Vergangenheit und keine Gegenwart mehr. In der Langeweile ereignet sich der unerfaßte Anspruch des Seins (ZS, 261).

In de diepe verveling is er geen verleden, geen toekomst en welbeschouwd ook geen heden meer, omdat het heden leeg is en van elke uitstraling ontdaan. Zelfs van een langgerekt nu (‘gedehntes Jetzt’) zoals in het tijdverdrijf, is geen sprake meer. Er heerst zijn zonder tijd. De diepe verveling ontzegt ons elke mogelijkheid tot doen en laten: wij zijn uitgeleverd aan het zich in het geheel ont-

trekkende en ontzeggende zijnde (GA 29/30, 210). Een totale verlatenheid en eenzaamheid heerst.

Hier komt Heidegger evenwel tot een beslissend inzicht. Als het zich in het geheel ontzeggende, dringt zich het zijnde in het geheel in de diepe verveling op eigenaardige wijze ook aan ons op, als een amorf, ongenaakbaar geheel. En in de totale impasse van de diepe verveling, dat wil zeggen: in de verbanning uit de drievoudige horizon van de tijd ervaren wij op eigenaardige wijze ook de *ban* van de tijd. Het is enerzijds de wijsheid van de lange tijd die ons in de diepe verveling verlamt en benardt. Anderzijds is het diezelfde tijd die ons in de diepe verveling uitdaagt:

Gebannt von der Zeit kann das Dasein nicht zum Seienden finden, das sich gerade in diesem Horizont der bannenden Zeit als das sich versagende im Ganzen bekundet (GA 29/30, 221).

Uiteindelijk is de tijd hier beslissend:

Das eigentlich Versagende ist nicht das Seiende, sondern die Zeit, die selbst die Offenbarkeit dieses Seienden im Ganzen ermöglicht (GA 29/30, 226).

Wanneer elk verdrijven van de tijd en elk tijdverdrijf onmogelijk zijn geworden, zijn wij werkelijk gedwongen te luisteren naar hetgeen de diepe verveling als stemming 'te zeggen' heeft (GA 29/30, 205). Want dit nu 'leert' de diepe verveling: in de algehele *ontzegging* van het zijnde gaat een *aanzegging* schuil, een 'aanspraak'. "Alles Versagen ist in sich ein Sagen, d.h. Offenbar-machen" (GA 29/30, 211). In de algehele ontzegging gaat een aanzegging schuil, die een aanwijzing is op dat wat het Dasein zou *kunnen zijn*, maar in de diepe verveling *niet is*. De ontzegging wijst als zodanig op 'braak liggende mogelijkheden' (GA 29/30, 212). Dit idioom mag overigens in twee opzichten niet misleiden. In de aanzegging wordt niet 'iets' gezegd of meegedeeld. De aanzegging betreft bovendien niet *bepaalde* mogelijkheden die braak zouden liggen en om aanpak vragen. De aanzegging is meer radicaal. Het is een "Hinweisen auf *das* Ermöglichende, das alle we-

senhaften Möglichkeiten des Daseins trägt und führt". Daarom is de aanwijzing als zodanig 'inhoudsloos' (GA 29/30, 216). In de diepe verveling wordt het Dasein onverbloemd – "in aller Nacktheit" – voor de beslissing tot zichzelf als Da-sein gebracht (GA 29/30, 215). De braakliggende mogelijkheid bij uitstek is immers het Da-sein zelf:

Zu diesem Im-Stich-gelassenwerden von dem sich im Ganzen versagenden Seienden gehört zugleich das Hinzugezwungen werden an diese äußerste Spitze der eigentlichen Ermöglichung des Daseins als solchen (GA 29/30, 216).

In de weidse leegte van de ontzegging van het zijnde in het geheel en de toespitsing op de afgrondelijke mogelijkheid van het Dasein komt een ruimte vrij, waarin de vrijheid van het Dasein, de beslissing tot zichzelf als mogelijkheid op het scherpst van het ogenblik zich kan voltrekken:

Die Hinzugezwungenheit des Daseins in die Spitze des eigentlich Ermöglichenden ist das Hinzugezwungensein durch die bannende Zeit in sie selbst, in ihr eigentliches Wesen, d.h., an den Augenblick als die Grundmöglichkeit der eigentlichen Existenz des Daseins (GA 29/30, 224)

De configuratie van "Leergelassenheit" en "Hingehaltenheit" in de diepe verveling bestaat in het uitgeleverd zijn aan het zich in het geheel ontzeggende zijnde, waarbij het Dasein gedwongen wordt tot het ogenblik van de beslissing. Wat de 'bannende' tijd mogelijk maakt is niet minder dan:

die *Freiheit des Daseins* als solchen. Denn diese Freiheit des Daseins ist nur im *Sichbefreien* des Daseins. Das Sichbefreien des Daseins geschieht aber je nur, wenn es sich *zu sich selbst entschließt*, d.h. für sich als das Dasein sich erschließt (GA 29/30, 223).

Aangezien Heidegger met dit idioom van 'ogenblik', 'eigenlijke existentie' en de 'vrijheid van het Dasein' grondmotieven beschrijft die naadloos lijken aan te sluiten bij de analytiek van de angst in

Sein und Zeit, wordt, alvorens meer in detail in te gaan op de eigenaardige 'dialectiek' die er in de diepe verveling schuilgaat, allereerst ingegaan op de verhouding tussen angst en verveling.

II. Verveling en angst

Hoewel er in de filosofie weinig zaken zo onverkwikkelijk zijn als een vergelijkend warenonderzoek, geeft de lectuur van *Sein und Zeit* en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* beslist aanleiding tot de vraag naar de onderlinge verhouding van het in deze werken gezegde, met name waar het de verhouding van angst en verveling betreft. Daarmee wordt geen verschuiving beoogd van het eerder gewraakte antropologisch bespieden van de mens naar een 'ontologisch bespieden van het Dasein', al zal meer dan een enkele doorgewinterde heideggeriaan het nu volgende met gepaste argwaan tegemoettreden.

Eerder werd opgemerkt, dat de angst in *Sein und Zeit* weliswaar als 'eine ausgezeichnete Befindlichkeit' wordt aangeduid, maar dat in *Sein und Zeit* en met name in de inaugurele rede *Was ist Metaphysik?* onmiskenbaar het existentiale primaat van de angst wordt gearticuleerd als de beslissende stemming. Toch spreekt Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* in onmiskenbaar verwante verwoordingen over het doorstaan van de diepe verveling als "der äußersten Zumutung an den Menschen, daß er sein Dasein selbst wieder ausdrücklich und eigens übernehmen, auf die Schulter nehmen muß" (GA 29/30, 254). Wat kan er nu 'over' de verhouding van verveling en angst worden opgemerkt? Op het eerste gezicht dienen zich enkele opmerkelijke overeenkomsten aan.

Zowel de angst als de verveling worden in het alledaagse bestaan van (het) Men (*Sein und Zeit*) en van de 'Normalmensch und Biedermann' (*Grundbegriffe*) ontweken. Maar noch de angst, noch de verveling laat zich met bedrijvigheid verdrijven; beide grondstemmingen sluimeren en kunnen op willekeurig welk moment, in één klap, als 'bliksem' toeslaan (SuZ, 189v.; GA 29/30, 208,

222). Zowel de angst als de diepe verveling tonen op onverbloemde wijze hoe het met ons gesteld is. Plotseling en onafwendbaar wordt het Dasein voor de ontslotenheid van zijn 'Da' gebracht. In beide stemmingen kan het Dasein niet langer voorbijgaan aan hetgeen deze stemmingen ontsluiten. Het Dasein is *gedwongen te 'luisteren'* (SuZ, 296; GA 29/30, 205, 209). Zowel de angst als de verveling brengen het Dasein onvoorwaardelijk voor de beslissing tot het eigen zijn. Deze beslissing is 'ogenblikkelijk' (SuZ, 328, 410). In de "Blick der Entschlossenheit" dient zich "die Grundmöglichkeit der eigentlichen Existenz des Daseins" aan (GA 29/30, 224). Er lijkt gesproken te kunnen worden van *zwei* 'ausgezeichnete Befindlichkeiten'. Ook de diepe verveling kent immers de mogelijkheid van een 'ausgezeichnetes Verstehen' (GA 29/30, 205). Ook de verveling brengt – op eigen wijze – de grondvraag van de filosofie teweeg. In *Einführung in die Metaphysik* schrijft Heidegger:

In einer Langeweile ist die Frage da, wo wir von Verzweiflung und Jubel gleichweit entfernt sind, wo aber die hartnäckige Gewöhnlichkeit des Seienden eine Öde ausbreitet, in der es uns gleichgültig erscheint, ob das Seiende ist oder ob es nicht ist, womit in eigenartiger Form wieder die Frage anklingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? (EM, 1)

Toch zijn er ook verschillen. De angst beneemt ons de adem (SuZ, 186); de verveling lijkt zich eerder te manifesteren in een onophoudelijk geeuwen, dat in het tijdverdrijf nog wordt onderdrukt, maar in de diepe verveling werkelijk manifest wordt. In de geeuw manifesteert zich een gapende leegte. "De verveling", zo lazten wij in het eerste hoofdstuk in Baudelaire's *Les fleurs du Mal*, "verslindt in één grote geeuw, heel de wereld".

In *Was ist Metaphysik?* wijst Heidegger op een fundamenteel verschil tussen angst en verveling. De verveling onthult weliswaar het zijnde in het geheel, maar zij verbergt daarbij het Niets. Dit wordt bevestigd in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. De angst onthult het Niets, de verveling toont de Leegte. Deze leegte van de verveling "betrifft das ganze Seiende und ist gleichwohl *nicht*

das *Nichts*." (GA 29/30, 210). En in de *Zollikoner Seminare* schrijft hij:

In der Langeweile geschieht ein Sich-Entziehen von allem Seienden, aber nicht wie in der Angst dessen Verschwinden (ZS, 262).

In de verveling geschiedt een onttrekken van wereld, maar niet een algeheel wegvallen daarvan. De verveling toont de Leegte, maar verhult het Niets.⁴⁴ Verschillende auteurs menen daarom dat aan de angst een zeker primaat toekomt. De verveling is sluipend, de angst is *borend*. Bollnow beschrijft hoe in de verveling een kwellende onverschilligheid door het menselijke bestaan heen trekt, die alle deelname aan de anderen en de dingen verstart, zodat de mens wel afgestorven lijkt. Dit gebeurt meer indringend in de angst en in de vertwijfeling. In de angst is het levensgevoel *als zodanig* uit haar voegen geraakt.⁴⁵ Aler suggereert zelfs dat de verveling ten opzichte van de angst als een 'vervalsverschijnsel' moet worden beschouwd.⁴⁶ En volgens Han ontbeert de verveling de 'zelfconstituerende' kracht die de angst kenmerkt.⁴⁷ Ook Haar noemt de angst een 'superieure' stemming ten opzichte van de verveling,

44 Dit leren overigens reeds Pascal en Kierkegaard. Pascal noemt de verveling een 'sluier'. B. Pascal, *Pensées* (Parijs: 1972). Fr. 131, 164. Vgl. H. Plügge, "Het begrip 'ennui' bij Pascal", in *Behagen en onbehagen: Bijdrage tot een medische antropologie* (Utrecht: 1967). p. 16: "De 'ennui' is de sluier, waarachter heimelijk het Niets opstijgt". In de verveling en de daarbij behorende verstrooiing is de mens op de vlucht voor het Niets, dat evenwel voortdurend op de loer ligt. Ook volgens Kierkegaard blijft het Niets in de verveling verhuuld. Eerst de angst brengt de mens werkelijk voor de afgrond van het Niets. Vgl. S. Kierkegaard, *Het begrip angst* (Baarn: 1993). p. 255. Vgl. ook F.J.J. Buytendijk, "Het pathische aspect van de eindigheid", in *De eindige mens: Essays over de grenzen van het menselijk bestaan*, (red.) K. Struyker Boudier (Bilthoven: 1975). p. 168v.

45 O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen* (Frankfurt a.M.: 1956). p. 48 v.

46 J. Aler, *Commentaar bij M. Heidegger: Wat is metafysica?* (Tielt: 1970). p. 91. Hierbij moet worden opgemerkt, dat Aler zich alleen kon beroepen op het in *Was ist Metaphysik?* gezegde. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* verschenen eerst in 1983.

47 B.-Ch. Han, *Heideggers Herz: Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger* (München: 1996). p. 42.

waarbij hij opmerkt, dat de leegte van de verveling te prefereren is boven de afgrondelijke val in het Niets.⁴⁸ Ook Safranski schaart zich in de ‘onderschikking’ van de verveling. De last van de geworpenheid onthult zich “kleurloos en alledaags in de tegenzin en de verveling, schrill en dramatisch in de angst”.⁴⁹ En Cioran verzekert: “Het tegengif voor de verveling is de angst. Het middel dient sterker te zijn dan de kwaal”.⁵⁰

Toch kunnen er vraagtekens worden geplaatst bij deze ‘onderschikking’ van de verveling aan de angst. Misschien moeten wij ons niet te snel laten imponeren door het ogenschijnlijk meer radicale karakter van de ‘borende’ angst ten opzichte van de ‘sluipende’ verveling. Zowel in de angst als in de diepe verveling is alles onverschillig geworden. De wereld zinkt weg in onverschilligheid. Maar anders dan in de angst is het Dasein in de diepe verveling ook zichzelf onverschillig geworden. In de diepe verveling, zo schrijft Ferreira, is het zelfs onverschillig geworden of ik sterf of niet.⁵¹ De diepe verveling is minder nadrukkelijk dan de angst op de eigen sterfelijkheid gericht. In dit opzicht heeft de verveling daarom volgens Ferreira binnen de existentielle analytiek een zeker methodisch ‘voordeel’; de analytiek van de angst wordt immers bespookt door het ‘misverstand’, dat eindigheid en sterfelijkheid één op één met elkaar verbonden zijn. Omdat ‘mogelijkheid’ in *Sein und Zeit* in laatste instantie vanuit de dood als ‘mogelijkheid van de onmogelijkheid van alle mogelijkheden’ wordt gedacht, blijft de

48 M. Haar, “Le temps vide et l’indifférence à l’être: Exercices de la patience”, *Cahiers de Philosophie* 7 (1986). pp. 17-36. Geciteerd in B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins* (Dordrecht/Boston/London: 2002). p. 238, 281.

49 R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (Amsterdam: 2000). p. 202. In *Nietzsche: Een biografie van zijn denken* nuanceert Safranski overigens: “Ook in de spookachtige encensering van de verveling manifesteert zich een ogenblik van een waar gevoel. Je weet niets met jezelf te beginnen en het gevolg is dat het Niets iets met jou begint.” R. Safranski, *Nietzsche: Een biografie van zijn denken* (Amsterdam: 2000). p. 14.

50 E.M. Cioran, *Geboren zijn is ongemak* (Amsterdam: 1984). p. 69.

51 B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins* (Dordrecht/Boston/London: 2002). p. 190.

fenomenaliteit van de eindigheid (te) eenzijdig vanuit de sterfelijkheid belicht. In de angst beangstigt het Dasein zich om de onmogelijkheid van het eigen 'kunnen-zijn'. De primaire extase, zo leert *Sein und Zeit*, is de toekomst (SuZ, 327, 329): "Die Angst entspringt aus der *Zukunft* der Entschlossenheit." (SuZ, 344). In de aanzegging van de diepe verveling is van een dergelijke gerichtheid op de toekomst veel minder nadrukkelijk sprake, laat staan op de toekomstigheid van de dood. De vrijheid in de angst is een "angstige vrijheid-ten-dode" ("sich ängstigenden Freiheit zum Tode") (SuZ, 266). De vrijheid in de diepe verveling, zo leert *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, is "de vrijheid van het Dasein als zodanig" (GA 29/30, 223). Weliswaar kunnen wij ons bij gelegenheid 'doodvervelen', maar deze 'dood' duidt eerder op de fnuikende existentiële impasse, dan dat zij op de dood als 'laatste mogelijkheid' geënt is. Opmerkelijk genoeg komt de dood in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* ook nauwelijks ter sprake. Zij wordt bijna terloops genoemd in een opmerking over de betekenis van de 'formale Anzeige', dat wij de dood net als de geschiedenis en de existentie 'op ons moeten nemen'. Daarbij merkt Heidegger veelzeggend op: "Ich habe dieses Problem des Todes in einem ganz bestimmten Zusammenhang, *der jetzt beiseite bleiben kann*, entwickelt in *Sein und Zeit*" (GA 29/30, 425v. [cursivering AWP]).

De diepe verveling treft volgens Ferreira daarom een 'meer beslissend' aspect van het existentiale zin- en betekenisoverschot dat in beide grondstemmingen heerst en kan daarom ten opzichte van de angst een 'diepere stemming' worden genoemd (idem, 277). Ook Han benadrukt dit verschil. De vastbeslotenheid waarvan in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* sprake is, is niet langer geënt op de dood: "Der 'Blick der Entschlossenheit' von 1929/30 blickt nicht mehr auf den Tod."⁵² Ook Hammer wijst op dit verschil tussen angst en verveling. In de diepe verveling is de nadrukkelijke verhouding tot de eigen dood niet langer van kracht. De diepe verveling geeft volgens Hammer daarom 'eerder' dan de angst aan-

52 B.-Ch. Han, *Heideggers Herz: Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger* (München: 1996). p. 42.

leiding tot een werkelijke openheid naar de wereld en behelst bovendien de mogelijkheid van een verantwoordelijkheid die niet langer primair het eigen in-de-wereld-zijn betreft.⁵³

Wordt de angst eigenlijk verstaan in het ‘Sein-zum-Tode’, inzake de diepe verveling zou parerend en bepaald inspirerend van een “Sein-zur-Welt” kunnen worden gesproken. Eerst in de diepe verveling wordt de mogelijkheid die het Dasein *is*, niet vanuit de *sterfelijkheid* gedacht, maar nadrukkelijk vanuit de *tijdelijkheid* van het Dasein. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* is weliswaar van eindigheid sprake (de ondertitel luidt: “Welt – Endlichkeit – Einsamkeit”), maar de eindigheid verschijnt in een heel andere toonaard dan in *Sein und Zeit* het geval was. Aan het begin van het college merkt Heidegger op, dat onze eindigheid iets is, dat wij moeten koesteren en behoeden:

Endlichkeit ist [...] die Grundart unseres Seins. Wenn wir werden wollen was wir sind, können wir diese Endlichkeit nicht verlassen oder uns darüber täuschen, sondern wir müssen sie behüten. Dieses Bewahren ist der innerste Prozeß unseres Endlichseins, d.h. unsere innerste Verendlichung. In dieser aber vollzieht sich letztlich eine Vereinzelung des Menschen auf sein Dasein. Vereinzelung – das meint nicht dieses, daß der Mensch sich auf sein schwächtiges und kleines Ich versteift, das sich aufspreizt an diesem oder jenem, was es für die Welt hält. Diese Vereinzelung ist vielmehr jene Vereinsamung, in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt (GA 29/30, 8).⁵⁴

Ik kom op de betekenis van dit “tot de wereld zijn” in de diepe verveling aanstonds (en ook in het laatste hoofdstuk) terug. Allereerst wordt nader ingegaan op de eigenaardige ‘dialectiek’ van ontzegging en aanzegging die in de diepe verveling zou schuilgaan; dat wil zeggen: op de ‘Januskop’ van de diepe verveling.

53 E. Hammer, “Being bored: Heidegger on patience and melancholy”, *British Journal of Philosophy* 2, no. 12 (2004). pp. 277-295.

54 Het is wellicht om deze reden dat Heidegger elders toelicht, dat de vraag ‘wat is eindigheid?’ ten opzichte van de vragen naar wereld en eenzaamheid, de “meest oorspronkelijke en meeste centrale vraag is.” (GA 29/30, 268).

12. Impasse en verstilling

In deze paragraaf wil ik nader en in een breder perspectief bezien waar het Heidegger in zijn analytiek van de diepe verveling nu werkelijk om te doen is. Allereerst is er de oproep zich niet tegen de verveling te verzetten, maar de verveling zich geheel te laten ‘ontplooien’ tot aan de totale eenzaamheid en verlatenheid in de diepe verveling. Heideggers oproep brengt een overweging van Nietzsche in gedachten. In “De voetreiziger en zijn schaduw” schrijft deze:

Wie zich volledig tegen de verveling verschanst, verschanst zich ook tegen zichzelf: de krachtigste laafdronk uit zijn diepste innerlijke bron zal hij nooit te drinken krijgen (KSA 2, 641).

Waar het om gaat is deze ‘diepste innerlijke bron’ – in Heideggers termen het *Dasein als zodanig* – aan te boren. Daar is ‘moed’ voor nodig, aangezien de diepe verveling een uiterste benardheid (‘Be-drängnis’) behelst (GA 29/30, 229). Met kracht moet de “vulgäre Abschätzung der Langeweile” worden bestreden, die stelt: “Wer sein Leben eine rechte Aufgabe stellt und ihm Inhalt gibt, braucht die Langeweile nicht zu fürchten und ist vor ihr sicher.” Waarop Heidegger voorlegt: “Doch weiß man nicht, was an dieser Moral größer ist – die verlogene Selbstsicherheit, oder die Banalität” (GA 29/30, 238).

In de diepe verveling zijn wij uitgeleverd aan het zich in het geheel ontzeggende zijnde; verbannen uit de drievoudige ekstatische geleding van de tijd. Het bestaan is tot een nul-graad gereduceerd, in een totale impasse geraakt. Het in-de-wereld-zijn is in de diepe verveling opgeschort, in een algehele ‘surseance’ geraakt. Niets vermag nog te boeien. Wij zijn tot niets in staat – verlamd, versteend. De wereld is einde-loos amorf, kleurloos en absurd geworden, een oceaan van zinledigheid omringt ons. Buytendijk schrijft:

De verveling is een afgrond van verlatenheid door mensen en dingen, door het verleden en het toekomstige. In de verveling is er

een heden dat stil staat in een angstwekkende onbeweeglijkheid, waaruit geen licht straalt, geen geluid het verre verkondigt en verwachtingen wekt, de hoop op verlossing. In het dichte omhulsel van de onverschilligheid is alles grijs; de kleurloosheid van een versleten bestaan, zonder nuances of perspectieven. Zelfs het verlangen is onmerkbaar, want de verveelde mens wordt door niets aangesproken en elke aanwezigheid of mogelijkheid is toevallig, onverschillig.⁵⁵

In de impasse van de diepe verveling is het bestaan verworden tot een inhoudsloze duur zonder wording. Op eigenaardige wijze wordt in de verveling een toestand van ‘onsterfelijkheid’ manifest. Baudelaire schrijft in ‘Spleen’:

Verveling, vrucht van de doodse onverschilligheid,
neemt de afmetingen aan van onsterfelijkheid.⁵⁶

En Slauerhof schrijft in een gelijknamig gedicht:

Laag hangt een groot en toch gering verdriet [...]
Blijf ik onsterfelijk, steeds stikkende?⁵⁷

In de diepe verveling is de tijd dermate in wanorde geraakt dat elke geleding, elk ritme en elk tempo verdwenen zijn. Wat rest is “een woestijn van tijd, schrikbarend en verpletterend als de eeuwigheid”, zoals Kundera het uitdrukt.⁵⁸ In het ogenschijnlijk ‘vlees geworden’ boek tegen de verveling – *Ulysses* – belicht Joyce op een ‘onbewaakt ogenblik’ een ander moment van de diepe verveling:

Een hele stad mensen gaat dood, een hele stad komt, gaat ook dood; komt er weer een, gaat. Huizen, huizenrijen, straten, mij-

55 F.J.J. Buytendijk, *Aandenken: Bezinning over de levensloop* (Baarn: 1989). p. 47.

56 Ch. Baudelaire, *De bloemen van het kwaad* (Amsterdam: 1995). p. 210-211. Baudelaire schrijft: “L’ennui, fruit de la morne incuriosité, Prend les proportions de l’immortalité.” P. Verstegen vertaalt: “De onlust, vrucht van wie naar doffe lauwheid neigen / Dimensies van onsterfelijkheid lijkt te verkrijgen.” Bovenstaande vertaling is van mijn hand.

57 J. Slauerhof, “Spleen”, in *Verzamelde gedichten* (Amsterdam: 1988). p. 288.

58 M. Kundera, *Het boek van de lach en de vergetelheid* (Bussum: 1981).

len plaveisel, opeengehoopte bakstenen, natuurstenen, Gekocht, verkocht. [...] Ergens klopt het niet. Opeengehoopt in steden, eeuw na eeuw weggevreten. Piramiden in het zand. Op brood en uien gebouwd. Slaven de Chinese muur, Babylon. Alleen nog steenblokken van over. Ronde torens. Rest puin, woekerende voorsteden, revolutiebouw. Kerwan met zijn huizen van bries als paddestoelen uit de grond. Onderkomen, voor de nacht.

Er is niemand die ook maar iets betekent.

Dit is het allernaarste moment van de dag. Vitaliteit. Sloom, triest: heb ik een hekel aan. 'k Voel me net opgevreten en weer uitgespuwd. [...] De natuur verafschuwt de leegte.⁵⁹

“Opgevreten en uitgespuwd”. In de impasse van de diepe verveling voltrekt zich een algehele degeneratie van het ‘menselijk’ bestaan. Maar tot wat? Tot welke ‘nul-graad’ wordt het bestaan gereduceerd? In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* maakt Heidegger de toespeling dat er een zekere verwantschap lijkt te bestaan tussen de diepe verveling en de ‘wereldarmoede’ van het dier, dat bevangen is in de eigen ‘Umwelt’ en het ‘besef’ van de wereld *als* wereld is ontzegd. Heidegger schrijft:

[G]erade das Wesen der Tierheit, die Benommenheit, [rückt] scheinbar in die nächste Nähe dessen, was wir als ein Charakteristikum der tiefen Langeweile kenzeichneten und die *Gebanntheit* des Daseins innerhalb des Seienden im Ganzen nannten (GA 29/30, 409).

Onmiddellijk daarna merkt hij echter op, dat dit slechts schijn is: een onoverbrugbare afgrond scheidt beiden (GA 29/30, 409). Deze passage heeft Agamben – het werd in het tweede hoofdstuk al opgemerkt – er toe verleid het Dasein te bepalen als “het dier dat heeft geleerd zich te vervelen”.⁶⁰ Heideggers toespeling is echter weinig verhelderend. De ‘wereldarmoede’ van het dier behelst dat het dier wel waarneemt, maar niet waarneemt *dat* het waar-

59 J. Joyce, *Ulysses* (Amsterdam: 1998). p. 171.

60 G. Agamben, *Das Offene: Der Mensch und das Tier* (Frankfurt a.M.: 2003). p. 79.

neemt (GA 29/30, 368). Het besef van de 'onverborgenheid' van wereld blijft het dier ontzegd. Inderdaad is ook de 'diep verveelde' de wereld *als wereld* ontzegd. De wijze waarop het zijnde in het geheel zich in de diepe verveling ontzegt is evenwel van een bepaald andere 'orde', dan in de 'wereldarmoede' van het dier het geval is. Bovendien is het opgesloten-zijn van het dier in zijn 'Umwelt' gekenmerkt door een uiterste 'vitaliteit', een voortdurende gespannen gerichtheid op hetgeen zich daarbinnen afspeelt.

Zo er inzake de diepe verveling vanuit een 'vergelijkende beschouwing' tussen mensen, dieren en dingen allusies naar het niet-menselijke kunnen worden gemaakt, is het aantrekkelijker op de 'wereldloosheid'⁶¹ van de steen of primitieve vegetatie te wijzen. De diepe verveling is toch vóór alles een pure ontische voortzetting van het bestaan. Jankélévitch omschrijft de impasse van de verveling als de "vage vrees substantie te worden".⁶² In de diepe verveling is het Dasein inert geworden, opgesloten in zichzelf. Vasalis schrijft:

Ik droomde dat ik langzaam leefde...
 langzamer dan de oudste steen.
 Het was verschrikkelijk: om mij heen
 schoot alles op, schokte of beefde,
 wat stil lijkt. 'k Zag de drang waarmee
 de bomen zich uit de aarde wrongen
 terwijl ze hees en hortend zongen;
 terwijl de jaargetijden vlogen
 verkleurende als regenbogen...
 Ik zag de tremor van de zee,
 zijn zwellen en weer haastig slinken,
 zoals een grote keel kan drinken.
 En dag en nacht van korte duur

61 In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* spreekt Heidegger van het Dasein als wereldvormend ('Weltbildend'), van het dier als 'wereldarm' en van de steen als 'wereldloos' (GA 29/30, 272). In de 'vergelijkende beschouwing' komt de 'wereldloosheid' overigens nauwelijks ter sprake. Het is Heidegger vooral te doen om de diepe kloof die het dierlijke bestaan van het Dasein scheidt. Vgl. ook: B. Blans & S. Lijmbach (red.), *Heidegger en de wereld van het dier* (Assen: 1996).

62 V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. III.

vlammen en doven: flakkrend vuur.
 De wanhoop en welsprekendheid
 in de gebaren van de dingen,
 die anders star zijn, en hun dringen,
 hun ademloze, wrede strijd...
 Hoe kón ik dat niet eerder weten,
 niet beter zien in vroeger tijd?
 Hoe moet ik het weer ooit vergeten?⁶³

In *Walging* heeft Sartre de inertie van de diepe verveling, een bestaan dat bijna raakt aan het ‘en-soi’, als volgt geschetst:

Het bestaan was plotseling ontsluierd. Het had zijn onschadelijke eigenschap van abstracte categorie verloren: het was het deeg der dingen zelf, [...] de hekken van de tuin, de bank, het grasperk, alles was bezweken; de verscheidenheid der dingen, hun individualiteit was slechts een vernis. Dat vernis had zich opgelost, er bleven monsterlijke, weke massa's, wanordelijk – naakt, van een verschrikkelijke, ontuchtige naaktheid. [...] Wij waren een hoop gehinderde dingen, verward in onszelf, wij hadden niet de minste reden, om er te zijn, de een noch de andere, elk ding, verward, onbestemd onrustig, voelde zich te veel ten opzichte van de andere. Te veel: dat was de enige relatie, die ik kon vormen tussen die bomen, die hekken, die stenen. [...]

Ik verveel me, dat is alles. Van tijd tot tijd geeuw ik zo erg, dat de tranen me over de wangen rollen. 't Is een diepe, diepe verveling, het diepe hart van het bestaan, de materie-zelf waarvan ik gemaakt ben.⁶⁴

De inertie van de diepe verveling is verwant met een louter vegetatief bestaan. Cyril Connolly – hij werd reeds geciteerd in *De Taal der Verveelden* – tekent in *Het onrustige graf* op:

Geen meningen, geen ideeën, geen werkelijke kennis van iets, geen idealen, geen inspiratie, een vet, lui, klaaglijk, hebzuchtig,

63 M. Vasalis, “De tijd”, in *Parken en woestijnen* (Amsterdam: 2006). p. 14.

64 J.-P. Sartre, *Walging* (Utrecht: 1965). p. 140-141; 170.

impotent lijk; een prop, een rottende buik op het strand aangespoeld. [...] Anderen leven; ik vegeeteer.⁶⁵

Jankélévitch heeft er overigens voor gewaarschuwd dat, zodra er een naam aan de verveling wordt gegeven, deze wordt ingevuld en daarmee dreigt te worden *opgevuld* en zo in zekere zin verdreven. De verveling verleidt daar ook toe:

De verveling, zelf een leegte, kan alles worden wat men wil; ze is het mogelijke in de zuiverste vorm en de onverschilligheid ten aanzien van elke actuele vorm... De vervelende monotonie is tegelijk uniform en multiform, d.w.z. vormloos; vormloos en soms misvormd! Als een monotone veelvormigheid, een monochrome polychromie lijkt de verveling op de oneindige wereldruimte van de Timaeus, die als een vormeloze vergaarbak onverschillig welke kwaliteit in zich opneemt. Maar door zich te kwalificeren, d.w.z. door dit of dat te worden, verliest de verveling al iets van haar verveling. Overal waar wij ons van de verveling bewust worden, verschijnt ze ons in bepaalde situaties van verlichting en decor – niet langer als een primordiale apathie, maar als een vage, zintuigelijke voorkeur, een gevoel dat begint te ontstaan. Daarmee hebben we dan al iets wat we beschrijven kunnen, predikaten die we kunnen opsommen, en dan beginnen de warmte en de kleuren van het leven het bleke gezicht van de verveling tot leven te brengen!⁶⁶

Daarom is Sloterdijks beschrijving van de toestand van de diepe verveling als het werkelijk bestaande niet-bestaan: de reëel 'existerende inexistentie' een indringende poging de diepe verveling zonder opsmuk en zonder verstrooiing te tonen. Maar het zal niet verbazen dat Sloterdijk niet met deze constatering kan volstaan: "Als een negatieve Atlas moet deze inexistente existentie de gewichtloosheid van het Heelal dragen. Ondraaglijk licht is een wereld waaruit elk nu-iets-te-doen-hebben is geamputeerd."⁶⁷ Hei-

65 C. Connolly, *Het onrustige graf: Een gedachtencyclus* (Amsterdam: 1982). p. 49 en 110.

66 Vgl. V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. 68.

67 P. Sloterdijk, *Schäume: Globen 3, Plurale Sphärologie* (Frankfurt a.M.: 2004). p. 731.

degger kon het op zijn beurt overigens ook niet laten. Hoewel hij benadrukt dat van de diepe verveling, in tegenstelling tot de meer oppervlakkige gedaanten daarvan, geen voorbeeld kan worden gegeven – ik breng in herinnering: het vervelende boek, de trein die maar niet komt en het tijdverdrijf van een genoegelijke soiree. De diepe verveling is immers op geen enkele situatie betrokken. Zij kan op elk moment opkomen en in elke situatie toeslaan (GA 29/30, 208). Toch noemt hij – bijna terloops – een situatie: “‘es ist ein- nem langweilig’, wenn man an einem Sonntagnachmittag durch die Straßen einer Großstadt geht” (GA 29/30, 204). En hoewel hij benadrukt, dat dit slechts een “mögliche, aber ganz unverbind- liche Veranlassung” is (GA 29/30, 203), is het voorbeeld niet zo onschuldig als het lijkt. De zondagmiddag: vrije tijd; de grote stad, waar alleen de ‘Affe der Zivilisation’ het uithoudt (GA 29/30, 7). In het kader van de samenhang van verveling en techniek zal deze configuratie van grootstedelijkheid en verveling nog nader wor- den uitgewerkt.

Laten wij nu eens kijken naar de mogelijkheid van een ‘omslag’, van een ‘meta-fysica’, die Heidegger in de diepe verveling ontwaart; de ‘aanzegging’ die zou schuilgaan in de impasse van de totale ‘ontzegging’ van zijn en tijd. Deze aanzegging zou zich eerst ma- nifesteren in de afgrondelijkheid van de doorstane diepe verveling. Nietzsche schrijft:

Voor de denker en iedere fijngevoelige geest is de verveling de on- aangename ‘windstilte’ der ziel, die aan een voorspoedige vaart en aan de onbekommerde winden voorafgaat; hij moet haar verdra- gen, hij moet haar uitwerking bij zichzelf *afwachten* (KSA 3, 409).

En Garcíán schrijft:

Men moet de uitgestrekte steengroeve van de tijd doortrekken om in het centrum van de gelegenheid te arriveren.⁶⁸

68 B. Gracián, *Handorakel en kunst van de voorzichtigheid* (Amsterdam: 1990). p. 28. In deze uitgave luidt de vertaling: “Over het lange pad van de tijd komt u

Nu zijn er kanttekeningen geplaatst bij de vermeend louterende werking van het doorstaan van de – lange – tijd. Sloterdijk kwalificeert Heideggers denkbeweging als een ‘onverholen dialectiek’, waarin naar oud gebruik gesuggereerd wordt dat de ‘positieve kracht van het negatieve’ kan vrijkomen.⁶⁹ Wat Heidegger beschrijft doet hem denken aan de “kans van de depressie”. Sloterdijk schrijft: “Dat is de kans van de depressie. Men moet op de bodem belanden om te leren dat die een dubbele bodem heeft.”⁷⁰ Ook zou in een ander denkkader van een eigenaardige ‘Ver-elen-dungs’-these gesproken kunnen worden: juist wanneer het bestaan tot volstreckte ‘onleefbaarheid’ is gereduceerd, zouden ‘krachten’ vrijkomen die eerst een werkelijk leven mogelijk maken.

Voor Heidegger is de sleutel van de omslag *de tijd zelf*. De tijd is de oorzaak van de verveling: “Die Zeit ist das, was in dieser Langeweile das Dasein in ihren Bann schlägt” (GA 29/30, 223). De tijd is echter ook de mogelijkhedenvoorwaarde voor de omslag: “Das Bannende und Versagende muß zugleich das sein, was ansagend freigibt und die Möglichkeit des Daseins im Grunde ermöglicht” (GA 29/30, 223). Kort en goed: “Der Zeitbann [...] kann nur gebrochen werden durch die Zeit.” (GA 29/30, 226). Maar gebeurt dit wel? Cioran schrijft:

Verveling, die alles lijkt te verdiepen, verdiept in feite niets, omdat ze louter in zichzelf afdaalt en louter haar eigen leegte peilt.⁷¹

Ook Visker heeft zijn twijfels geuit over Heideggers vertrouwen in de configuratie van ontzegging en aanzegging in de diepe verveling. Visker spreekt in dit verband tentatief van een ‘homeopathie van de tijd’ die in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* zou worden beproefd; de tijd is immers zowel het gif als de genezing. Visker

tenslotte bij het meest geschikte ogenblik.” Ik gebruik hier de vertaling van dit fragment door J.A. Meijers in V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. 151.

69 P. Sloterdijk, *Schäume: Globen 3, Plurale Sphärologie* (Frankfurt a.M.: 2004). p. 731.

70 P. Sloterdijk, *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* (Amsterdam: 1989). p. 161.

71 E.M. Cioran, *Gevierendeeld* (Amsterdam: 1995). p. 151.

vraagt zich in gemoede af, of deze homeopathie werkelijk een omslag garandeert.⁷² Het is er Heidegger immers om te doen, dat de verveling tot haar uiterste dieptepunt manifest wordt. Maar is er werkelijk vanuit de diepe verveling *zelf* een uitweg naar de wereld mogelijk? Visker brengt hier Levinas in het geweer. In de diepe verveling heerst, wat Levinas een ‘zijn zonder zijnde’, een ‘zijn zonder wereld’ heeft genoemd, het pure ‘il y a’, de ‘dichtheid van de leegte’ die zich bijvoorbeeld manifesteert in de vermoeidheid en in de slapeloosheid. Levinas schrijft:

Er bestaat een vermoeidheid die moe is van alles en iedereen, maar vooral moe van zichzelf. Wat moe maakt is dan niet een bepaalde vorm van ons leven – onze omgeving omdat die saai en somber is, de mensen omdat ze vulgair en hard zijn –, de moeheid betreft het zijn zelf.⁷³

En in de slapeloosheid heerst:

De onmogelijkheid om het opdringerende, onontkoombare en naamloze gedruis van het zijn te doorbreken (idem, 71).

De diepe verveling lijkt verwant met dergelijke toestanden van een louter onpersoonlijk, anoniem zijn, van het volstrekt neutrale ‘er is’, dat ons totaal verstikt en geen enkel ritme kent. De verlamming in de diepe verveling wordt niet teweeg gebracht door de tijd, maar door het ‘er is’. Er gaat geen aanzegging schuil in de ontzegging van de diepe verveling; het ‘er is’ herbergt geen gave, geschenk, of aanzegging; het is neutraal, ‘verschrikkelijk’ neutraal.⁷⁴ In navolging van Levinas betoogt Visker, dat de verveling –

72 R. Visker, *The inhuman condition: Looking for difference after Levinas and Heidegger* (Dordrecht/Boston/London: 2004). p. 210 v.

73 E. Levinas, *Van het zijn naar de zijnde* (Baarn: 1998). p. 30.

74 Levinas identificeert het ‘er is’ met ‘het is nacht’, of ‘het regent’ (idem, 64). Opmerkelijk genoeg schrijft Heidegger inzake de diepe verveling: “*Es ist einem langweilig. Was ‘es’? Jenes ‘es’, das wir meinen, wenn wir sagen: es blitzt, es donnert, es regnet. Es – das ist der Titel für das Unbestimmte, Unbekannte*” (GA 29/30, 203). Deze onbepaaldheid is – hierin lijken Levinas en Heidegger akkoord – kenmerkend voor de impasse van de diepe verveling. Maar voor

die ‘verschrikking van onsterfelijkheid’ – alleen kan worden doorbroken door iets dat van buiten komt. Wanneer Heidegger stelt dat het Dasein in de diepe verveling ‘gedwongen is te luisteren’ (GA 29/30, 209) ziet hij niet in, dat dit volgens Levinas⁷⁵ een luisteren is naar dat wat juist *niet* het Dasein is.

Ook Han twijfelt of Heideggers analytiek van de diepe verveling de fenomenaliteit wel getrouw is. De verveling biedt vanuit zichzelf niet de mogelijkheid van een omslag; zij is eerder de toestand waarin een dergelijke doorbraak uit het zelf juist *niet* kan slagen. In de diepe verveling, schrijft Han, “ben ik in mijn huid opgesloten. Ik ben gijzelaar van mijzelf. Bij de verveling horen de roep en het verlangen naar dat wat juist niet het zelf is. In de verveling spreekt zich het verlangen naar de ander en het Andere uit. Het is niet, zoals Heidegger meent, een ‘honger’ naar “der äußersten und ersten Möglichkeit dieses Augenblicks”⁷⁶, maar een ‘honger’ naar de gave van de ander, of de gift van de liefde, die niet door het zelf te stillen is. De ‘hypertrofie’ van het zelf kan niet door

Heidegger is dit ‘er is’ weliswaar onbekend en onbestemd, maar geen ‘niets-zeggend’ neutrum. Het ‘er is’ duidt niet uitsluitend op de voorhandenheid, maar draagt altijd een betrekking in zich, waarbij Heidegger behalve naar Trakls *Psalm* en *De profundis* verwijst naar Rimbauds “Illuminations” (SD, p. 42-43) (zie ook Hoofdstuk I). Heidegger betoogt expliciet dat het ‘Es gibt’ en het ‘il y a’ samenhangen en geeft aan dat het ‘il y a’ zelfs een grotere wijdsheid bezit dan het Duitse ‘Es gibt’, waarover Levinas zulke grimmige woorden heeft uitgesproken in de tekst *Handschrift*: “*Er is (il y a)* – onpersoonlijk – zoals *het regent* of zoals *het is nacht*. Tussen 1933 en 1945 openbaarde zich in ‘*er is*’ niets van de goedgeefsheid die de korresponderende Duitse uitdrukking ‘es gibt’ schijnt te bevatten. Dat moet duidelijk gezegd worden! Het licht en de zin ontstaan pas wanneer in deze verschrikkelijke neutraliteit van het *er is* bepaalde zijnden tot bestaan komen en zich vestigen.” E. Levinas, *Het menselijk gelaat* (Baarn: 1987). p. 30. Levinas verbleef in 1928 in Freiburg – er zijn geen bevestigingen dat hij de collegencyclus *Die Grundbegriffe der Metaphysik* heeft bijgewoond (laat staan gelezen heeft, aangezien deze eerst in 1983 werden uitgegeven en Levinas’ *Van het zijn naar de zijnde* in 1947 verscheen).

⁷⁵ Vgl. E. Levinas, *Van het zijn naar de zijnde* (Baarn: 1998). p. 91

⁷⁶ Heidegger schrijft: “Mit dem Ausbleiben der wesenhaften Bedrängnis mußte, wenn dieses Ausbleiben der Bedrängnis uns wirklich bedrängt, der Hunger nach der äußersten und erste Möglichkeit dieses Augenblicks zusammengehen.” (GA 29/30, 247).

het zelf gebroken worden. Hoe kan de oorzaak haar eigen werking tenietdoen?”⁷⁷

Trawny twijfelt zelfs of de diepe verveling wel een grondstemming – met de door Heidegger gesuggereerde, bijbehorende interne dialectiek – genoemd kan worden. Ook volgens hem biedt de verveling uit zichzelf geen uitkomst. De ontvankelijkheid voor het ‘Da’ zou juist *tegen* de verveling moeten zijn gericht; zij is “gegenzüigig zur tiefen Langeweile”. In het ‘niemandsland’ van de diepe verveling, waarin ‘alles om het even is’, wordt de stem van het zijn eenvoudig in het geheel niet meer vernomen. Er is daarom een tegengestelde stemming (‘Gegenstimmung’) nodig, die Heidegger in later werk ook heeft gethematisiseerd: de terughoudendheid (‘Verhaltenheit’).⁷⁸

Hammer neemt een tussenpositie in. Enerzijds merkt hij op, dat in de diepe verveling een ontvankelijkheid voor de roep van de ander manifest wordt, juist vanwege het totale isolement, de verlatenheid en eenzaamheid. Toch geeft *Die Grundbegriffe der Metaphysik* volgens Hammer ook aanleiding tot een tegen Levinas gerichte lectuur. De verlatenheid in de diepe verveling kan wel degelijk een dispositie tewee brengen die tot de wereld voert. In de diepe verveling is het Dasein in een minder ‘dramatische’ zin dan in de angst verantwoordelijk, niet zozeer en zeker niet uitsluitend voor het eigen zelf, maar “voor alles, ten opzichte van iedereen”. De roep waaraan het Dasein in de diepe verveling kan beantwoorden, is niet (noodzakelijk) de roep van de ander; zij kan wel degelijk vanuit het Dasein zelf komen. Na vergelijkende tekststudie van enkele fragmenten uit *Sein und Zeit* en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* wijst Hammer er op hoe de ‘vastbeslotenheid’ niet langer in termen van een zorg om het eigen zelf, of als project van het zelf wordt gearticuleerd, maar als een openheid, een *uitnodiging* tot de wereld. Was de vastbeslotenheid in *Sein und Zeit* een functie van het angstig-gewetensvol-schuldig in-de-wereld-zijn, in

77 B.-Ch. Han, *Heideggers Herz: Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger* (München: 1996), p. 42-43.

78 P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* (Freiburg/München: 1997), p. 259 v.

Die Grundbegriffe der Metaphysik wordt het verbonden met de mogelijkheid van een verwijlen in het geheim van de tijdelijkheid. Het uit tijd en zijn verbannen Dasein, ‘maakt zich op’ tot geduld en gelatenheid; tot een ‘niet-thematisch’ wachten; een wachten zonder iets dat in het bijzonder verwacht wordt; hetgeen de ‘aankomst van Da-sein’ teweeg zou kunnen brengen.⁷⁹

De door Visser en anderen gewantrouwde ‘homeopathische’ loutering van de diepe verveling herinnert overigens aan de ‘dialectiek van de angst’ in *Sein und Zeit*. In ‘de stem van het geweten’ – in *Sein und Zeit* louter existentieel geduid – roept het Dasein zichzelf uit de verlorenheid in het Men, waarin het als ‘persoon’ verwickeld is, terug tot zichzelf als ‘Sein-zum-Tode’ en daarmee – wederom louter existentieel – tot het eigenlijke schuldig-zijn: dat het de nietige grond van een nietigheid is (SuZ, 285). De stem van het geweten weerklinkt in de ‘unheimliche’ modus van het zwijgen (SuZ, 277). In *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, waar van ‘geweten’ of ‘schuld’ overigens opmerkelijk genoeg geen sprake is, wordt een vergelijkbare omslag beschreven. Want wie wordt door de diepe verveling getroffen:

Nicht mir als mir, nicht mir mit diesen bestimmten Absichten usf. Also dem namenlosen und bestimmungslosen Ich? Nein, wohl aber dem Selbst, dessen Name, Stand und dergleichen belanglos geworden, selbst in die Gleichgültigkeit mit hineingezogen ist. Doch das in all dem belanglos werdende Selbst des Daseins verliert damit nicht seine Bestimmtheit, sondern umgekehrt, diese eigentümliche Verarmung, die mit diesem ‘es ist einem langweilig’ bezüglich unserer Person einsetzt, bringt das Selbst erst in aller Nacktheit zu ihm selbst als das Selbst, das da ist und sein Dasein übernommen hat. Wozu? Es zu sein (GA 29/30, 215).

De ‘roep’ van de diepe verveling betreft het Dasein als *mogelijkheid*: “[D]ieses Ansagen im Versagen ist ein *Anrufen* das eigentliche Ermöglichende des Daseins in mir.” (GA 29/30, 216). Wat

79 E. Hammer, “Being bored: Heidegger on patience and melancholy”, *British Journal of Philosophy* 2, no. 12 (2004). pp. 277-295.

roept het Dasein zichzelf in de diepe verveling toe? Dit: dat het het geheim van het 'er zijn' kan aangrijpen. De roep heeft hier niet zoals in de angst de 'unheimliche', maar de '*geheimvolle*' modus van het zwijgen. In de diepe verveling wenkt het 'braakliggende' Da-sein als zodanig: het wonderlijke gegeven dat er iets te doen, te zien en te zeggen valt. Wat te 'kennen' wordt gegeven is niet, zoals in de angst, dat het Dasein *is* en *te zijn heeft*, maar dat het Dasein *is* en *te zijn vermag*.

In de weidse leegte van de diepe verveling komt een speelruimte vrij, waarin het Dasein kan inkeren in het 'gebeuren van wereld' (GA 29/30, 510); een ruimte waarin een ontvankelijkheid heerst voor het geheimvolle gebeuren van 'wereld', voor de 'on-verborgenheid'. Niet de zucht en zoektocht naar het 'interessante telt', deze is immers afgesneden door de diepe verveling als impasse, wat vermag aan te komen is het *inter-esse*, een werkelijke zijn temidden van de zijnde. In de diepe verveling is het in-de-wereld-zijn een 'tot-de-wereld-zijn' geworden.

Het idioom van het 'zich in de diepte van het Dasein te leren bewegen', wil dan zeggen: de afgrondelijkheid van het bestaan, het raadselachtige gebeuren van het Da-sein als zodanig 'onder ogen zien', dat wil zeggen: doorstaan. Wanneer de tijd in zijn ongelede eenheid en het zijnde in het geheel ons 'om het even' is geworden, dient zich de mogelijkheid van een omslag aan, een 'meta-fysica', aan gene zijde van passiviteit en activiteit, een "*Ansichhalten des Daseins, was ein Warten ist*" (GA 29/30, 240). Hier van verhaalt Nijhoff in 'Het uur u':

dit meldt het uur u,
nu gaat het beginnen,
nu verdwijnt de onzekerheid
van de mij gegunde tijd,
nu is het voor alles te laat.
De stilte die dan ontstaat
is een stilte, niet slechts naar de vorm
een stilte voor de storm,
maar een stilte van het soort

waar dingen in worden gehoord
die nog nimmer het oor vernam.⁸⁰

Nietzsche heeft de ‘omslag’ die zich in de diepe verveling vermag aan te dienen indringend gearticuleerd in het fragment ‘Am Mittag’:

Hij die een werkzame of stormachtige morgen des levens beschoren was, diens ziel overvalt om het middaguur des levens een wonderlijk verlangen naar rust, dat maanden en jaren kan voortduren. Het wordt stil om hem heen, de stemmen klinken van ver, steeds verder; de zon staat steil boven hem. Op een verborgen bosweide ziet hij de grote Pan slapen; alle dingen van de natuur zijn mét hem ingeslapen, een uitdrukking van eeuwigheid op het gelaat – zo komt het hem voor. Hij wil niets, hij is voor niets bezorgd, zijn hart staat stil, slechts zijn oog leeft, – het is de dood met wakkere ogen. Veel ziet de mens hier dat hij nooit eerder zag, en zo ver zijn oog reikt is alles in een web van licht ingesponnen en er als het ware in begraven. Hij voelt zich er gelukkig onder, maar het is een zwaar, zwaar geluk. – Dan eindelijk steekt de wind in de bomen op, het middaguur is voorbij, het leven rukt hem weer naar zich toe, het leven met blinde ogen, waar zijn gevolg achteraan stormt: verlangen, bedrog, vergeten, genieten, vernietigen, vergankelijkheid. En zo is de avond in aantocht, nog stormachtiger en avontuurlijker dan de morgen al was. – De waarlijk actieve mens vindt de wat langer durende toestanden van inzicht bijna griezelig en ziekelijk, maar niet onaangenaam (“De voetreiziger en zijn schaduw” [KSA 2, 690]).

Het is belangrijk op te merken, dat de ‘verstilling’ in de diepe verveling, die de ‘met stomheid geslagen stilte’ van de impasse van de diepe verveling ‘aflost’, niet iets ‘idyllisch’ is. De verstilling kent haar eigen benardheid. In de diepe verveling herwinnen wij het geheim van het ‘Da-sein’ (GA 29/30, 244). Het betreft hier geen ‘aangenaam vertoeven’: in de diepe verveling komt “het Da-sein in de mens vrij”, hetgeen in enen betekent, dat de mens het Dasein als ‘zijn eigen last’ op zich neemt (GA 29/30, 248). Hoe-

80 “Het uur u”, in: M. Nijhoff, *Verzameld werk* (Amsterdam: 1982). p. 228.

wel Heidegger met dit beeld van het 'Dasein' als een 'last' (Bürde) wederom dicht in de buurt van het in *Sein und Zeit* gezegde verkeert, alludeert hij langszij en doorheen de heroïek van het vastbesloten ogenblik ook op later werk, door te spreken van de "Weile des Daseins", die het Dasein vergund is. "Dieses Langwerden der Weile offenbart die Weile des Daseins in ihrer nie schlechthin bestimmbaren Unbestimmtheit" (GA 29/30, 228-229).

Keren wij terug naar het fragment van Nijhoff. Welke dingen worden in de verstilling van de diepe verveling gehoord, wat is het, dat "nog nimmer het oor vernam"? Wellicht dit: de dingen *als dingen*. In de verstilling van de diepe verveling worden wij de radicale zelfstandigheid van de dingen gewaar. Het is deze 'ervaring' – waarop in het laatste hoofdstuk nog uitvoerig wordt ingegaan – die Heidegger aan het begin van de collegecyclus als de werkelijke zin van de eindigheid bepaalt: het domein waarin wij geraken tot "die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge, zur Welt" (GA 29/30, 8). Eerst vanuit de diepe verveling kunnen wij werkelijk wedervarend tot de wereld geraken.

13. De verveling als grondstemming van een tijdperk

Ongetwijfeld is – naast de anders getoonzette Daseinsanalytiek – het meest opmerkelijke verschil tussen *Sein und Zeit* en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, dat Heidegger in het laatste werk nadrukkelijk vraagt naar de grondstemming van het *huidige* Dasein. Op een gegeven moment in de aan de existentiale analytiek van *Sein und Zeit* herinnerende explicatie van de diepe verveling, zegt Heidegger door te moeten vragen, en wel naar een "bepaalde diepe verveling die het huidige Dasein stemt" (GA 29/30, 230v.).

Eerder werd opgemerkt, dat Heidegger in de vigerende cultuurkritiek en cultuurdiagnostiek een eerste aanwijzing ziet van de algehele 'betekenisloosheid' waarin het Dasein verzeild is geraakt. Wij zijn onszelf zo vervelend geworden dat wij 'een rol' behoeven. Wanneer Heidegger elders in de collegecyclus nader in gaat op deze 'specifieke' (GA 29/30, 242) diepe verveling, wijst hij

er op, dat deze niet alleen manifest wordt in de over elkaar heen buitelende 'cultuurfilosofieën' en 'cultuurkritieken', maar ook in de alomtegenwoordige 'bedrijvigheid', door Heidegger misprijzend aangeduid als de 'zappelnde Notwehr' tegen de vele te lenigen noden, waarmee de werkelijk nood, de benardheid en het geheim van het 'Da-sein', alleen maar wordt afgeweerd (GA 29/30, 243). De fixatie op aanwijsbare noden laat deze 'Not im Ganzen', de afgrondelijke nood van het 'Da-sein' als zodanig niet opkomen:

Diese zappelnde Notwehr gegen die Nöte, läßt gerade eine Not im Ganzen nicht aufkommen (GA 29/30, 243).

Wat zich toont is dit:

Das Geheimnis fehlt in unserem Dasein, und damit bleibt der innere Schrecken aus, das jedes Geheimnis bei sich trägt und der dem Dasein seine Größe gibt. Das ausbleiben der Bedrängnis ist das im Grunde Bedrängende und zutiefst Leerlassende, d.h., die im Grunde langweilende Leere (GA 29/30, 244).

Zaak is daarom:

die Menschheit im Menschen befreien, d.h., das Wesen des Menschen befreien, das Dasein in ihm wesentlich werden lassen. Diese Befreiung des Daseins im Menschen heißt [...]: dem Menschen das Dasein als seine eigenste Bürde aufladen (GA 29/30, 248).

In een idoom, dat kwaadwillenden als een voorspel op Heideggers nazi-engagement hebben geduid, licht Heidegger toe:

Wenn die Bedrängnis unseres Daseins trotz aller Nöte heute ausbleibt, und wenn das Geheimnis fehlt, dann handelt es sich für uns zuerst darum, diejenige Basis und diejenige Dimension für den Menschen zu gewinnen, innerhalb derer ihm überhaupt wieder dergleichen wie ein Geheimnis seines Daseins begegnet. Daß bei dieser Forderung und bei der Anstrengung, ihm näherzukommen, dem heutigen Normalmensch und Biedermann bange wird und zuweilen vielleicht schwarz vor den Augen, so daß er

sich um so krampfhafter an seine Götzen klammert, ist vollkommen in der Ordnung. Es wäre ein Mißverständnis, etwas anderes zu wünschen. Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag (GA 29/30, 257).

Het is vooral de laatste zinsnede die veel beroering heeft gewekt. Volgens de Beistequi alludeert Heidegger hier op het later in de Rectoraatsrede uitgesprokene: dat het Hitler zou zijn die ons weer schrik aanjaagt en ons uit de valse 'nodeloosheid' van het dagelijks bestaan, waarin de verveling verhuld blijft, terugroept naar de werkelijke benardheid.⁸¹

Beistequi, die zich hier niet op de letterlijke tekst van de Rectoraatsrede kan beroepen, omdat daarin elke directe toespeling naar Hitler ontbreekt, had beter kunnen verwijzen naar een bedenkelijke toespraak van Heidegger in november 1933.⁸² Wel heeft de Beistequi gelijk, wanneer hij opmerkt dat Heidegger onmiskenbaar gewag maakt van de roep om 'iemand die schrik aanjaagt'. Safranski heeft echter opgemerkt dat 'degene' die weer schrik moet aanjagen niemand anders is dan Heidegger zelf, die immers al aan het begin van de collegencyclus opmerkt het merkwaardige lot te zijn toegefallen in anderen het filosoferen te doen ontwaken (GA 29/ 30, 19).⁸³

De filosofie, zo betoogt Heidegger, is altijd iets voorlaatst. Zij brengt slechts tot de rand van de beslissing: "Das Philosophieren [...] kann nur bis an den Rand führen; es bleibt immer im Vorletzten" (GA 29/30, 257). En zo 'tot de rand' voerend beoogt Heidegger de mens 'schrik aan te jagen', teneinde het Dasein in de

81 M. de Beistegui, "Boredom: Between existence and history, On Heidegger's pivotal The fundamental concepts of metaphysics", *Journal of the British Society for Phenomenology* 31 (2000). pp. 145-158.

82 Vgl. A.W. Prins, "Heideggers dwaling", in *Heidegger en het Nazisme: Rotterdamse Filosofische Studies*, 9, H.A.F. Oosterling & A.W. Prins (red.) (Rotterdam: 1988). p. 5. In ranzige bewoordingen verkondigt Heidegger: "Das Deutsche Volk ist vom Führer zur Wahl gerufen. Der Führer erbittet nichts vom Volk. Er gibt vielmehr dem Volk die unmittelbarste Möglichkeit der höchsten freien Entscheidung: ob es – das ganze Volk – sein eigenes Dasein will oder ob es dieses nicht will."

83 R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (Amsterdam: 2000). p. 248.

mens te bezweren (GA 29/30, 257-258). Al in *Sein und Zeit* luidt het (in overigens meer ingetogen bewoordingen):

Die phänomenologische Interpretation muß dem Dasein selbst die Möglichkeit des ursprünglichen Erschließens geben und es gleichsam sich selbst auslegen lassen. Sie geht in diesem Erschließen nur mit, um den phänomenalen Gehalt des Erschlossenen in den Begriff zu heben (SuZ, 140).

De filosofie tracht de mens vrij te maken voor de mogelijkheid van een oorspronkelijke ontsluiting van zijn zijn en deze zo in de gelegenheid te brengen zichzelf uit te leggen en zijn bestaan aan te grijpen. De fenomenologie – en daarom is de fenomenologie eerder appellerend dan beschrijvend – begeleidt deze ontsluiting slechts, door het fenomenale gehalte van het ontslotene existentiële in begrippen vast te leggen. Hoe kan het Dasein weer in een situatie worden gebracht, waarin het het geheim en de benardheid van het eigen zijn op zich vermag te nemen? Niet – zoveel is wel duidelijk geworden – door een *georganiseerd* aanjagen van die schrik (waarmee het project van het nationaal-socialisme bij voorbaat van de ontologische agenda kan worden afgevoerd). De onderdrukking van de verveling en het uitblijven van het geheim vormen niet een ‘probleem’ dat kan worden ‘opgelost’; het probleem is, dat de verveling niet wordt onderkend, niet wordt doorstaan.

Een beslissende stap – ook *binnen* de filosofie – is daarom de verveling te doordenken als epochale bestemming, als grondstemming van het huidige ‘zijnsperk’. Hieraan is het nu volgende hoofdstuk gewijd.

HOOFDSTUK IV

STEMMING & BE-STEMMING: NIHILISME, TECHNIEK, VERVELING

EEN DERDE VRAAG NAAR DE METHODE

Woord Vooraf

Aan het slot van het voorgaande hoofdstuk is een opmerkelijke wending in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* beschreven. Aanvankelijk volhardt Heidegger in een aan de existentiale analytiek van *Sein und Zeit* herinnerende formeel-aanwijzende explicatie van de diepe verveling en wordt elke nadere existentiële, dat wil zeggen: historisch gesitueerde ‘invulling’ afgeweerd. De diepe verveling is immers op geen enkele situatie betrokken (GA 29/30, 203-204); zij kan op willekeurig welk moment ‘toeslaan’ (GA 29/30, 222). Op een cruciaal moment in de collegecyclus stelt hij echter dat hiermee niet ver genoeg is doorgevraagd. De explicatie van de diepe verveling moet als een ‘voorbereiding’ worden beschouwd tot de vraag naar een ‘bepaalde’ diepe verveling van ons ‘huidige’ Dasein (GA 29/30, 230). Deze laatste onderneming noemt hij zelfs de beslissende:

Wir haben bisher von der Langeweile in verschiedenen Formen gehandelt. Wir haben sogar von einer tiefen Langeweile gehandelt, einer Form derselben, wir haben aber gar nicht vom Entscheiden-
den gehandelt, *von der Langeweile, die vielleicht unser Dasein jetzt und heute bestimmt* (GA 29/30, 235-236).

Alles wat toch nog toe is besproken, zo licht hij toe, moet als een doorgang worden beschouwd, waar wij doorheen moesten gaan om te zien wat er in ons Dasein heden ten dage geschiedt, niet met het oogmerk tot een antropologie of cultuurfilosofie te komen, maar om het eigenlijke vragen van de filosofie teweeeg te brengen (GA 29/30, 236). Van nu af luidt de vraag:

Ist es am Ende dem Dasein im heutigen Menschen als solchem langweilig? Wir fragen nach einer tiefen Langeweile, nach einer bestimmten, d.h. einer solchen unseres Daseins, nicht nach der tiefen Langeweile so überhaupt und im allgemeinen (GA 29/30, 242).

Ferreira en Pocai hebben betoogd dat Heidegger zich met deze wending in een onzalige spagaat begeeft, waarin fundamentele ontologie en wereldbeschouwing hopeloos verstrikt zouden zijn geraakt. Pocai meent bovendien dat de fundamentele ontologie wordt doorkruist door een politiek gemotiveerde tijdskritiek.¹ Maar laten wij wel bedenken, dat eerst hier het ‘echte werk’ begint, hoeveel methodologische problemen en dilemma’s zich daarbij ook aandienen. Want is de existentielle analytiek zelf niet altijd historisch gesitueerd? En is de existentielle analytiek – waarin het gestemde verstaan als cruciale existentielle structuur werd gethematiseerd – niet ook zelf gestemd? Met de genoemde ‘wending’ in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* breekt Heidegger met de ogenschijnlijke ‘historische indifferentie’ die de existentielle analytiek aankleeft,² en kiest hij voor een consequente hernaam van het in *Sein und Zeit* voorgelegde inzicht, dat de Daseinsanalytiek uit de concrete existentie ontspringt en daarop terugslaat:

Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort

- 1 R. Pocai, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: Sein Denken zwischen 1927 und 1933* (Freiburg/München: 1996). p. 26 en 258-276; B. Ferreira, *Stimmung bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins* (Dordrecht/Boston/London: 2002). p. 193 v.
- 2 Vgl. R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (Amsterdam: 2000). p. 258v.

festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es zurückschlägt (SuZ 38).

Dit inzicht wordt in *Sein und Zeit* – bijvoorbeeld inzake de angst – niet uitgewerkt. Maar hoewel de dood van alle tijden is, is onze verhouding daartoe bepaald geen constante. Manifesteert het ‘Sein-zum-Tode’ zich in verschillende tijden niet ‘anders’ gestemd? De angst die de gelovige middeleeuwer heeft bevangen was waarschijnlijk anders getoonzet dan de angst die ons heden ten dage beklemt.³ Dit inzicht in de historiciteit van de stemmingen was immers één van de ‘lessen’ van de in *De Taal der Verveelden* beproefde exercitie.

Met de aanscherping van de vraag naar de diepe verveling als grondstemming van het huidige tijdperk is niet minder dan de roemruchte ‘Ommekeer’ – de ‘Kehre’ – in Heideggers denken in het geding: de wending van een existentieel naar een epochaal georiënteerd denken. Daarom moeten, alvorens op de verveling als grondstemming van de huidige tijd kan worden ingegaan, enkele methodische overwegingen worden voorgelegd inzake de mogelijkheid de verveling van het huidige tijdperk überhaupt adequaat ter sprake te brengen.

Wanneer Heidegger vraagt naar een bepaalde diepe verveling als grondstemming van zijn tijd, dient zich een heikel project aan. Hoe kan Heidegger, zonder in Hegeliaanse stelligheden te vervallen, zijn eigen tijd ‘in gedachten vatten’? Hoe kan hij een evenwichtig oordeel vellen over ‘de menselijke conditie’ in zijn tijd?

Belangrijk is allereerst, dat Heidegger geen theorie ‘over’ de vermeend ‘verveelde’ mens in zijn tijd voorlegt. Het is tenslotte niet de mens, maar het Dasein dat als zodanig vervelend zou zijn geworden. Daarom is allereerst een nadere uitwerking van de configuratie van Dasein en mens noodzakelijk.

3 Vgl. P. Dinzelsbacher, *Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung, Mentalitätsgeschichte und Ikonographie* (Paderborn: 1996); O. Pöggeler, “Ein Zeitalter der Angst?” in *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/München: 1992), p. 146 v.

1. Het Dasein in de mens

In het voorgaande hoofdstuk is beschreven hoe Heideggers Daseinsanalytiek de antropologische en antropocentrische tendensen van de westerse filosofie sedert Descartes achter zich tracht te laten. Van diverse zijden is echter betoogd dat Heidegger hierin niet werkelijk is geslaagd. Het gaat daarbij overigens niet alleen om kritiek. De Daseinsanalytiek zou ook een fundamentele bijdrage hebben geleverd aan een minder subject-georiënteerde uitwerking van de wijsgerige antropologie.⁴ Foucault en Derrida hebben echter in meer pejoratieve termen de Daseinsanalytiek als een volharding in het antropocentrisme aan de orde gesteld.

Zoveel is juist, dat het Heidegger in het vroege werk vooral te doen is om het 'individuele', dat wil zeggen: het 'afzonderlijke', zo niet 'afgezonderde' Dasein, zoals bijvoorbeeld gearticuleerd in de existentiale structuur van de 'Jemeinigkeit' (SuZ, 42). Hoewel het Dasein existentiaal ook door 'Mitsein' en 'Men' is gekarakteriseerd, worden deze structuren telkens weer vanuit het individuele Dasein geduid.⁵ Ook in de beslissing tot zichzelf in de angst, in het 'Sein-zum-Tode' en in de 'Entschlossenheit' staat het Dasein 'alleen'. Dat het Dasein 'geworpen ontwerp' is, dat het 'is en te zijn heeft' wordt eerst nadrukkelijk beseft in (de) afzondering, in een radicale eenzaamheid, zoals in de verenkeling van de angst: "Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt" (SuZ, 190-191). Ook in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* is het Heidegger te doen om de "letzte Vereinsamung des Menschen, in der jeder für sich wie ein einziger für das ganze steht" (GA 29/30, 12).

4 Vgl. H. Fahrenbach, "Heidegger und das Problem einer 'philosophischen' Anthropologie", in *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag* (Frankfurt a.M.: 1970). pp. 97-131; H. Spiegelberg, *Phenomenology in psychology and psychiatry* (Evanston: 1972). p. 18 e.v.; J. de Mul, "Wijsgerige antropologie na 'de dood van de mens'", in *Wijsbegeerte, universiteit, maatschappij*, D. Tiemersma (red.) (Baarn: 1990). pp. 66-100.

5 In de eigenlijke en in de oneigenlijke 'Fürsorge' laat het Dasein de ander zijn, respectievelijk neemt het de ander diens zijn af (SuZ, 122); in het Men verliest het Dasein zichzelf in het publieke leven (SuZ, 126).

Nu is het hier niet te doen om kanttekeningen te plaatsen bij Heideggers vermeend tekortschietende beschrijving van de gemeenschap en het sociale leven,⁶ en evenmin om de vraag waarom er in *Sein und Zeit* naast de 'Jemeinigkeit' niet ook zoiets als een 'Je-unserigkeit' wordt gethematiseerd.⁷ Is het niet zo, dat in de Daseinsanalytiek de 'zorg' om het eigen(lijke) zelf centraal staat en dat Kants bepaling van de mens als 'Zweck-an-sich' weerklinkt in de bepaling van het Dasein als het primaire "Worum-willen" (SuZ, 84) en in de bepaling dat het Dasein een zijnde is, dat het in zijn zijn om dit zijn zelf gaat (SuZ, 12, 42, 84)? In het voorgaande hoofdstuk werd opgemerkt, dat het beslist een understatement is, wanneer Heidegger in *Sein und Zeit* schrijft de mens 'terminologisch' als Dasein op te vatten. Heidegger slaagt er in *Sein und Zeit* niet werkelijk in duidelijk te maken hoe de 'verhouding' tussen Dasein en mens gedacht moet worden.

Derrida heeft betoogd, dat Heidegger het antropocentrisme niet te boven komt: het Dasein is volgens Heidegger weliswaar niet hetzelfde als de mens, maar het is ook niet iets anders dan de mens.⁸ Ook Foucault heeft betoogd dat Heideggers 'analytiek van de eindigheid' volhardt in het vertoog van de antropologie. In *De woorden en de dingen* schetst Foucault hoe verschillende historische vertogen telkens door een bepaalde 'episteme' worden gedragen. In de Moderne Tijd heerst volgens Foucault (en Heidegger zou dit niet hebben ontkend) de episteme van de antropologie. Deze episteme is niet het culminatiepunt van de filosofie, maar slechts een fase in een discontinue geschiedenis van het

6 Zeer kritisch is A. Schwan, "Martin Heidegger: Politik und praktische Philosophie", in *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974). pp. 148-171; meer genuanceerd zijn de bijdragen in A. Gethmann-Siebert & O. Pöggeler (red.), *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt a.M.: 1988); zeer positief daarentegen is T. Beekman, "De betekenis van Heidegger voor de sociale wetenschappen", in *Over Heidegger gesproken*, (red.) E. Kuypers (Leuven/Apeldoorn: 1993). pp. 117-132.

7 Dit gebeurt overigens wel in een college uit 1934: "[F]reilich muß das Dasein jeweils je unseres, je meines und deines sein" (GA 38, 163).

8 J. Derrida, "De (doel)einden van de mens", in *Marges van de filosofie* (Hilversum: 1989). p. 83v.

denken: De mens is niet het oudste, noch het meest constante vraagstuk dat zich aan het menselijk weten heeft voorgedaan.⁹ Foucault ziet zelfs aanwijzingen die er op duiden dat de mens binnen afzienbare tijd uit het brandpunt van de filosofie zal verdwijnen. Heideggers duiding van het Dasein als een ontisch-ontologisch fenomeen, door Foucault problematiserend aangeduid als ‘empirisch-transcendentiaal dubbelwezen’, zou nog volharden in het door Kant ingezette antropocentrisme van de Moderne Tijd.¹⁰

Nu heeft Heidegger ook toegegeven dat *Sein und Zeit* een antropologische, subjectfilosofische lectuur niet heeft kunnen weerstaan. In *Nietzsche* wijst hij er op dat in *Sein und Zeit* is getracht vanuit een destructie van de westerse filosofie “iets heel anders te zeggen” (N II, 194). Toch blijft het werk – ondanks de onorthodoxe begrippen¹¹ – gebonden aan de geschiedenis van de filosofie die het in een aantal beslissende opzichten juist achter zich wil laten. De mogelijkheid van een antropologische lectuur is ook de reden waarom *Sein und Zeit* onvoltooid is gebleven:

Vor allem aber bricht dieser Weg an einer entscheidenden Stelle ab. Dieser Abbruch ist darin begründet, daß der eingeschlagene Weg und Versuch wider seinen Willen in die Gefahr kommt, erneut nur eine Verfestigung der Subjektivität zu werden (N II, 194).

9 M. Foucault, *De woorden en de dingen: Een archeologie van de menswetenschappen* (Bilthoven: 1973). pp. 337-371.

10 Overigens hebben Dreyfus en Rabinow betoogd, dat ook Foucaults archeologie de problematiek van het menselijk doublet niet achter zich laat. Vgl. H.L. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics* (Chicago: 1983). p. 90-100

11 Aan het begin van *Sein und Zeit* wijst Heidegger op het dilemma dat voor het op gang brengen van de zijnsvraag niet alleen veelal de woorden ontbreken, maar ook de ‘grammatica’ (SuZ, 39). En in later werk licht hij toe: “Das Schwierige liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens” (ID, 66). Zolang de filosofie in proposities volhardt, vermag zij het ‘Ereignis’, het *gebeuren* van wereld niet ter sprake te brengen (SD, 25). Vgl. ook GA 66, 322 en GA 67, 90, waar het vertwijfeld maar ook heroïsch klinkt: “Daß ‘Sein und Zeit’ auf eine Beseitigung des Menschen und seines Vorrangs in der Philosophie zielt und einzig das Seyn in seiner Wesung würdigen will, daß mit dem *Da-sein* nicht nur die Subjektivität des Menschen, sondern die Rolle des Menschen erschüttert ist, wird man eines Tages einsehen.”

En in de *Beiträge zur Philosophie* schrijft hij:

Das Da-sein steht in *Sein und Zeit* noch im Anschein des ‘Anthropologischen’ und ‘Subjektivistischen’ und ‘Individualistischen’, u.s.f., und doch ist von allem das Gegenteil im Blick (GA 65, 295).¹²

Wat is nu het ‘geheel andere’, dat ‘tegendeel’, dat Heidegger in *Sein und Zeit* viseerde; wat hij ‘im Blick’ had, maar niet adequaat kon verwoorden? In elk geval heeft Heidegger onvoldoende duidelijk gemaakt dat het Dasein niet samenvalt met de mens.¹³ Daarom is er in de jaren na *Sein und Zeit* nadrukkelijk sprake van het “Dasein im Menschen” (GA 3, 229, 234; GA 65, 301).¹⁴ ‘Da-sein’ is hetgeen zich aan de mens voltrekt, of beter: kan voltrekken. Inzet van *Die Grundbegriffe der Metaphysik* was daarom het ‘bevrijden’ en ‘bezweren’ van het Dasein in de mens (GA 29/30, 248, 258). Mens en Dasein vallen niet samen. Het Dasein is niet het subject, niet de persoon of het individu (SuZ, 46-48; GA 49, 62), maar ook niet de mens als mens:

Der Name Da-sein muß schlechthin gebraucht werden, weil er solches nennt, was mit dem Menschen sich nie deckt, sondern ‘höheren’ Wesens ist als der Mensch, wenn hier überhaupt von ‘höher’ und ‘niedriger’ die Rede sein kann (GA 49, 62).

12 En in meer algemene termen stelt hij in *Unterwegs zur Sprache*: “Vielleicht ist es der Grundmangel des Buches *Sein und Zeit* daß ich mich zu früh zu weit vorgewagt habe” (GA 12, 89).

13 Heidegger heeft het zijn critici ook in het latere werk nog gemakkelijk gemaakt. In 1941 wijst hij er op dat de uitdrukking ‘menselijk Dasein’ in het vroege werk ongelukkig en onjuist is, omdat de suggestie wordt gewekt dat er ook zoiets als een dierlijk en een goddelijk Dasein zou bestaan (GA 49, 37; vgl. ook GA 65, 300). Het eigenlijke vraagstuk, de configuratie van mens en Dasein, wordt hiermee niet opgehelderd. In *Beiträge zur Philosophie* licht hij overigens toe: “Da-sein – das den Menschen in seiner Möglichkeit auszeichnende Sein; also bedarf es dann des Zusatzes ‘menschlich’ gar nicht mehr” (GA 65, 301).

14 In de marge van het ‘Hütte-exemplaar’ van *Sein und Zeit* schrijft hij bij ‘Da-sein’: “Das Da-sein, worin der Mensch west” (SuZ, 87; 442).

In *Einführung in die Metaphysik* maakt Heidegger duidelijk wat de 'Jemeinigkeit' eigenlijk inhoudt: "Die Bestimmung 'Jemeines' besagt: das Dasein ist mir zugeworfen" (EM, 22). Ook de bepaling dat het Dasein een zijnde is 'dat het in zijn zijn om dit zijn zelf gaat' mag niet subjectivistisch worden geduid. In de *Beiträge zur Philosophie* licht Heidegger toe dat de zinsnede "Das Dasein existiert umwillen seiner" betekent: "rein als Wahrung und Wächterschaft des Seins" (GA 65, 302). De verenkeling en eenzaamheid waarvan in *Sein und Zeit* en in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* sprake is, duiden er niet op dat de mens zich "auf sein schwächtinges und kleines Ich versteift" (GA 29/30, 8). Verenkeling en eenzaamheid van het Dasein duiden op de radicale, juist niet tot psychologische of subjectivistische categorieën te herleiden extaticiteit van de existentie.

Niet voldoende kan worden benadrukt dat het Heidegger te doen is om dat wat niet inzake de mens kan worden bepaald, maar om wat zich aan de mens voltrekt: het Da-sein. Wanneer Derrida schrijft dat het Dasein "niet de mens is, maar ook niet iets anders dan de mens", blijft een beslissend inzicht ongethematiseerd. Dat het Dasein niet de mens is, wil tevens zeggen dat het Dasein iets is dat de mens *niet is* (GA 65, 313). 'Dasein' is het raadselachtige gebeuren van zijnsverstaan dat zich aan de mens voltrekt. Het Dasein kan daarom niet vanuit de mens worden begrepen. Sterker: het 'Dasein' voltrekt zich aan de mens als mogelijkheid:

Nur im Bereich des Menschseins, wenngleich nicht bei jedem Menschentum und vielleicht überhaupt noch bei keinem, zeigt das jetzt mit 'Dasein' Genannte sein Wesen (GA 49, 36).

Het Dasein is dus 'meer' dan de mens.¹⁵ De mens is mens op grond van het Dasein dat in hem heerst (GA 3, 229).¹⁶ Waar het nu op

15 Het Dasein is ook 'minder' dan de mens. Het kan immers niet in biologische, psychologische en andere ontische, menswetenschappelijke termen worden beschreven en geanalyseerd.

16 Het heeft mij altijd verbaasd dat Farias, die met zijn *Heidegger en het Nazisme* nogal wat opschudding heeft veroorzaakt, Heideggers denken niet 'kernachtig' heeft afgedaan met de suggestieve frase "Du bist nichts, dein Dasein ist alles". Het had Farias overigens niet werkelijk geholpen, want juist hiermee

aankomt, is niet het Dasein als mens, maar de mens als Dasein te denken.¹⁷ Wanneer Foucault *Sein und Zeit* als een 'analytiek van de eindigheid' leest, ontgaat hem dat de eindigheid van het Dasein niet samenvalt met de eindigheid van de mens: "Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm" (GA 3, 229). De 'eindigheid van de mens' moet in een meer afgrondelijke zin worden begrepen vanuit de tijdelijkheid van het zijn.

Hiermee belanden wij in de gedachtegang van de genoemde Ommekeer, die rond 1930 in het denken van Heidegger heeft plaatsgevonden, maar waarvan hij pas in 1947, in *Brief über den Humanismus*, expliciet gewag maakt (GA 9, 328). De Ommekeer betreft een verschuiving van een existentiale naar een epochale analytiek, van de uiteenlegging van het zijn(verstaan) van de mens naar een bezinning op de betrekking van het zijn tot de mens, op de "Bezug des Seins zum Menschen" (GA 49, 72).¹⁸

De Ommekeer behelst overigens geen 'correctie' op *Sein und Zeit* in de zin dat het daar gezegde obsoleet wordt verklaard (GA 12, 94; GA 49, 27). Wanneer Heidegger in *Brief über den Humanismus* niet langer, zoals in *Sein und Zeit* (SuZ, 133), het Dasein, maar het zijn zelf 'Lichtung' noemt (GA 9, 330v.), is er geen sprake van een breuk met het vroege werk, maar van een aanscherping van de vraag naar de zin van zijn. De extaticiteit van het Dasein – zijnsverstaan, in-de-wereld-zijn, tijdelijkheid – correspondeert met de extaticiteit van het zijn zelf: het 'Geschick' waarin de mens epochaal verwickeld is (SD, 8 v.): "Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander" (ID, 23). Het 'Dasein' nu,

wordt de suggestie ontzenuwd dat Heidegger in *Sein und Zeit* een filosofie zou hebben ontwikkeld waarin het 'volk' centraal staat (SuZ, 384-385; V. Farias, *Heidegger en het Nazisme* [Hilversum: 1988]. p. 70). Ook het 'volk' is niet het fundamentele: "Nur vom Da-sein her ist das Wesen des Volkes zu begreifen" (GA 65, 319).

¹⁷ Vgl. F.W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu 'Sein und Zeit'* (Frankfurt a.M.: 1985). p. 23.

¹⁸ In het nu volgende duidt de Ommekeer uitsluitend op de omslag die zich in Heideggers denken heeft voltrokken. Meer emphatisch duidt de Ommekeer op de mogelijke aankomst van een andere zijnsbeschikking (vgl. *Die Technik und die Kehre*, 39v.). Dit laatste zal inzet zijn van het afsluitende hoofdstuk.

is het 'tussen' van dit wederzijds toebehoren. Het Dasein is niet een 'instantie' van zijnsverstaan, het gaat niet op in de intentiona-
liteit, maar voltrekt zich als constellatie van zijn en mens (ID, 21).

Het denken van de Ommakeer beoogt daarom niet alleen de tijdelijkheid van het Dasein te doordenken, maar ook en meer nadrukkelijk de tijdelijkheid van het zijn zelf, die zich manifesteert in de zijnsbeschikkingen waarin het Dasein zich voltrekt. Aan het begin van *Sein und Zeit* schrijft Heidegger: "Das Fragen nach dem Sein ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert" (SuZ, 20). Zoveel is evenwel zeker, dat de 'Geschichtlichkeit' in *Sein und Zeit* uitsluitend als een existentiale structuur gedacht wordt, waardoor de tijdelijkheid van het zijn zelf ongethematiseerd blijft. Heidegger heeft dit ook onderkend: "In 'Sein und Zeit' ist die Geschichtlichkeit nur auf das Dasein bezogen und nicht auf das Seinsgeschick" (ZS, 230).

2. De Ommakeer 'in praktijk': van stemming naar bestemming, van existentiale naar epochale analytiek

In het voorgaande hoofdstuk is aangegeven hoe in de gestemdheid de wereld telkens op bepaalde wijze verschijnt, dat wil zeggen: op wisselende wijzen on-verborgen wordt. Elk verstaan van de wereld is een gestemd verstaan (SuZ, 142). In *Sein und Zeit* wordt dit inzicht niet met betrekking tot het filosoferen zelf uitgewerkt. Dit gebeurt wel in het college *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

Sofern das Begreifen und Philosophieren nicht eine beliebige Beschäftigung neben anderen ist, sondern im *Grunde* des menschlichen Daseins geschieht, sind die Stimmungen aus denen die philosophische Ergriffenheit und Begrifflichkeit sich erhebt, notwendig und immer *Grundstimmungen* des Daseins, solche, die den Menschen ständig und wesentlich durchstimmen, ohne daß er sie auch immer schon notwendig als solche zu erkennen braucht. *Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung* (GA 29/30, 9-10).

Dit inzicht heeft verstrekkende consequenties voor de Daseins-analytiek in *Sein und Zeit*. Is deze niet vanuit een bepaalde stem-

ming – voor de hand liggende kandidaat: de angst – ontwikkeld? Wanneer de filosofie een gestemd doordenken, zo niet aangrijpen van wereld is, kan zij dan in louter existentielle bepalingen volharden?¹⁹ In het licht van de Ommekeer gedacht is de gestemdheid bovendien niet uitsluitend een existentielle structuur, zij duidt ook op de wijze waarop het zijn zich als be-stemming aan de mens voltrekt. In *Was ist das – die Philosophie?* noemt Heidegger de filosofie een gestemde beantwoording aan het zijn (WiPh, 37).²⁰ Wat als stem van zijn ons toe-spreekt, be-stemt onze beantwoording. De stemmingen corresponderen met bepaalde zijnsbeschikkingen. In de verschillende epochen van de zijnsgechiedenis wordt het zijn op wisselende wijze on-verborgen:

Jeweils einbehalten in der sich entziehenden Schickung wird das Sein mit seiner epochalen Wandlungsfülle dem Denken entbor-gen (SD, 9-10).

En:

In jeder Phase der Metaphysik wird jeweils ein Stück eines Weges sichtbar, den das Geschick des Seins in jähren Epochen der Wahrheit über das Seiende sich bahnt (GA 5, 210).

Met het idioom van ‘epochen’ grijpt Heidegger niet terug op het

19 Zijn niet ook de ‘formeel aanwijzende begrippen’ die ‘inhoudelijk leeg’ zouden zijn, als zodanig gestemd? Dit krijgt niet alleen gestalte in de ‘keuze’ maar ook in de ‘benoeming’ ervan. In een analytiek van(uit) de angst wordt vooral het ‘Last’-karakter van het Dasein gearticuleerd. De angst onthult het Dasein als ‘geworpen ontwerp’. In grondstemmingen als terughoudendheid (‘Verhaltenheit’) en schroom (‘Scheu’) verschijnt het Dasein als een ‘geschonken ontvangst’, “der stete Empfänger der Gabe aus dem ‘Es gibt Anwesenheit’” (SD, 12-13). (Zie verder hoofdstuk V).

20 En in *Nietzsche* luidt het: “Die Erinnerung in die Metaphysik als eine notwendige Epoche der Geschichte des Seins gibt zu denken, daß und wie das Sein jeweils die Wahrheit des Seienden bestimmt, daß und wie das Sein aus solcher Bestimmung einen Entwurfsbereich für die Erklärung des Seienden öffnet, daß und wie solche Bestimmung erst ein Denken auf den Anspruch des Seins stimmt und aus solcher Stimmung je einen Denker zum Sagen des Seins nötigt” (N II, 481-482).

Franse ‘époque’ (tijdperk), maar – zij het etymologisch aanvechtbaar – op het Griekse *epochè*:

Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst. An sich halten heißt griechisch *epochè*. Daher die Rede von Epochen des Seinsgeschickes. Epoche meint hier nicht einen Zeitabschnitt im Geschehen, sondern den Grundzug des Schickens (SD, 9).

Op de meest ‘fundamentele’, dat wil zeggen, op de meest ‘afgrondelijke’ en onbepaalbare wijze voltrekt het zijn zich als ‘Schickung’. Een ‘Geschick’ is dan een ‘beschikking’, een bepaalde wijze waarop de schikking van (het) zijn zich epochaal voltrekt. Ontisch-existentieel wordt het ‘Geschick’ gewoonlijk – zij het in ontologische zin ‘ten onrechte’ – als ‘Schicksal’ gedacht en ervaren, als noodlot of fortuin.²¹

De zijnsgechiedenis voltrekt zich – Heidegger herneemt hier de ‘Erschlossenheit’ uit *Sein und Zeit* in een epochale zin – als een onthullen en verhullen van zijn. De onverborgenheid is zijnshistorisch gedacht de epochale configuratie van ‘Ereignis’ en ‘Enteignis’, van ‘gebeuren’ en ‘ontzegging’ (SD, 23). Heidegger benadrukt overigens dat de zijnshistorische epochen geen tijdperken zijn in geschiedkundige zin, met een aanwijsbaar, dateerbaar begin en einde. Er is ook niet van een teleologie sprake, zoals bijvoorbeeld bij Hegel en bij Comte het geval is. De zijnshistorische epochen – Heidegger spreekt ook wel van ‘zijnsperken’ – ‘Seynsalter’ (GA 65, 120) – zijn geen momenten of etappen in een omvattende geschiedenis (SD, 9, 56). Op geen enkele wijze kan worden aangetoond, dat de afzonderlijke tijdperken van de filosofie in de zin van een noodzakelijk, dialectisch proces uit elkaar te voorschijn komen (WiPh, 29). De opeenvolging van epochen is echter ook geen zaak van louter toeval: “Die Folge im Geschick von Sein ist weder zufällig, noch läßt sie sich als notwendig errechnen” (SD, 9). Alleen het ‘dat’ – dat de zijnsgechiedenis zo is kan gezegd worden (SD, 56).

21 Vgl. voor een uitvoerige analyse J. de Mul, *De domesticatie van het noodlot* (Kampen: 2005), in het bijzonder hoofdstukken 1 en 6.

Hierbij moet nu al een eerste kanttekening worden gemaakt. Hoewel Heidegger de epochale analytiek als ‘geschichtliche Besinnung’ scherp onderscheidt van de ‘historische Berichterstattung’ van de geschiedwetenschap (GA 48, 203; GA 43, 283), lijkt hij toch een zijnshistorische ‘periodisering’ te entameren, waarin Plato, Aristoteles, Descartes, Kant en Nietzsche als de belangrijkste ‘ragende Berge’ figureren (GA 65, 187). Daarbij lijkt hij bovendien het meer omvattende vermoeden te zijn toegedaan, dat zich in de zijns geschiedenis als zodanig een teloorgang van het denken voltrekt: “So läßt sich sagen, daß die Seinsgeschichte die Geschichte der sich steigernden Seinsvergessenheit ist” (SD, 56). Aan het slot van dit hoofdstuk wordt nader ingegaan op de ambivalentie tussen een discontinue zijns geschiedenis waarin telkens andere gedaanten van onthulling en verhulling manifest worden en de meer problematische ‘negatieve eschatologie’ die zich in Heideggers latere werk breed maakt. In het nu volgende wordt gekeken naar de ‘praktijk’ van Heideggers epochale analytiek.²²

Verspreid over verschillende werken heeft Heidegger de zijns geschiedenis van de westerse metafysica doordacht en aangegeven hoe in verschillende epochale grondstemmingen het zijnde op onderscheiden wijze verschijnt en hoe ‘waarheid’ op wisselende wijze gedacht en ervaren is (WiPh, 37v.; GA 5, 83v.; GA 65, 327-370, N II, 481-490).

Als grondstemming van de aanvang van de metafysica noemt hij de verwondering. Plato²³ en Aristoteles²⁴ hebben de verwonde-

22 De term ‘epochale analytiek’ is overigens niet van Heidegger. Ik gebruik de term met een zekere kritische ondertoon: het doordenken van de zijns geschiedenis herinnert aan de hiervoor beschreven ambivalentie in de existentiale analytiek van *Sein und Zeit*. Ook de epochale analytiek is immers gebonden aan de tijdelijkheid en kent daarom verschuivende toonzettingen, een inzicht dat bijvoorbeeld in *Was ist das – die Philosophie?* niet wordt gethematiseerd. Toch kan overwogen worden of voor ons hedendaagsen de verwondering wel de grondstemming van het Griekse denken is. Is dat niet eerder de verbijstering die aan de tragische levenshouding ten grondslag ligt en die door Plato en Aristoteles op een hoger plan wordt ‘verzoend’?

23 Plato, *Theaetetus*, *Verzameld werk*, dl. 2 (Antwerpen/Baarn: 1980). 155 d.

24 Aristoteles, *Metafysica* (London: 1961). A 982 b.

ring als *archè* van de metafysica bepaald (WiPh, 37-38; GA 65, 46). In de verwondering houdt de mens stil; hij treedt voor het zijnde terug, voor het feit dat het zo is en niet anders (WiPh, 39-40). In dit terugtreden wordt de on-verborgeneheid van het zijnde niet begrepen, maar 'vernomen'. Het Griekse woord voor waarheid – *a-le-theia* – articuleert deze ervaring van het zijnde als 'on-verborgeneheid'.

In de middeleeuwse filosofie dient zich een anders gestemde verhouding tot het zijnde aan. In het geloof wordt het zijnde niet als het on-verborgene vernomen, maar geopenbaard als *ens creatum*, als dat wat door God als hoogste oorzaak geschapen is (GA 5, 90; ZS, 154). Waarheid wordt in de middeleeuwse filosofie niet langer gedacht als onverborgeneheid, maar als openbaring. Heidegger noemt in dit verband overigens geen stemming. Wellicht is het geloof geen stemming; wel wordt het gedragen door een configuratie van stemmingen zoals ootmoed en deemoed.

Van geheel andere aard is de stemming die de Moderne Tijd draagt. De methodische twijfel van Descartes is volgens Heidegger niet ingegeven door een radicaal scepticisme, maar wordt uiteindelijk gedragen door de stemming van vast vertrouwen (WiPh, 40 v.). Waarheid wordt van nu af niet langer gedacht als onverborgeneheid of openbaring, maar als zekerheid; het zijnde geldt uitsluitend als *ens certum*. De wereld verschijnt van nu af aan als een voorwerp, waarop het denken zich berekenend richt (G, 37). Heidegger spreekt in dit verband van 'de Tijd van het Wereldbeeld'. Dit idioom geeft niet aan dat er allerlei wereldbeelden worden ontwikkeld, maar dat de wereld tot beeld, tot voorstelling wordt. Het zijnde in het geheel wordt zo opgevat, dat alleen dat werkelijk is, wat door de voorstellende mens kan worden geobjectiveerd. Elk voorstellen is een grijpen en begrijpen van de wereld: de aanpak domineert (GA 5, 108). In de Moderne Tijd tracht de mens berekenend elk zijnde te normeren en verklaart hij zichzelf tot richtsnoer van al het zijnde. De mens wordt maatstaf en middelpunt van dat wat is ("Maß und Mitte des Seienden" [N II, 61]). Dit (zeker)stellen van de wereld manifesteert zich in uiteenlopende gedaanten, zoals in Hegels 'Werdegang' naar het Absolute Weten, maar ook in het metafysisch meer ingetogen, maar niet minder

door vast vertrouwen gedragen positivisme van de wetenschappen.

Leven wij nog in de stemming van het vaste vertrouwen, die de Moderne Tijd be-stemt? Zoveel is zeker: het streven naar een wetenschappelijk-technische beheersing van de wereld viert blijvend hoogtij. Wij laten – ook in het dagelijks leven – liefst ‘niets aan het toeval over’ en zijn tegen alle denkbare rampspoed verzekerd, variërend van de toch wat ridicule ‘levensverzekering’ tot mogelijke verkeersboetes.

Toch vermoedt Heidegger dat een zijnshistorische omslag is aangebroken. In *Was ist das – die Philosophie?* vraagt hij welke stemming in de voleinding van de Moderne Tijd heerst. Heidegger aarzelt:

Vermutlich waltet eine Grundstimmung. Sie bleibt uns aber noch verborgen. Dies wäre ein Zeichen dafür, daß unser heutiges Denken noch nicht seinen eindeutigen Weg gefunden hat. Was wir antreffen, ist nur dies: verschiedenartige Stimmungen des Denkens. Zweifel und Verzweiflung auf der einen, blinde Besessenheit von ungeprüften Prinzipien auf der anderen Seite stehen gegeneinander. Furcht und Angst mischen sich mit Hoffnung und Zuversicht (WiPh, 42-43).

Deze aarzeling getuigt niet van intellectuele onmacht, maar komt voort uit een methodisch dilemma, dat aan het begin van dit hoofdstuk al werd aangestipt. Boehm beschrijft in *Aan het einde van een tijdperk* hoe Goethe op 20 september 1792, na de slag van Valmy schreef: “Op deze dag en op deze plaats begint een nieuw tijdperk in de wereldgeschiedenis”.²⁵ Nu is Goethe bepaald niet de enige die de betekenis van gebeurtenissen in zijn eigen tijdsgezicht heeft overschat. Hoe kan de eigen tijd adequaat worden beoordeeld? Hegel heeft de filosofie – als opgemerkt – omschreven als “haar tijd in gedachten gevat”.²⁶ De vraag naar de eigen tijd en

25 R. Boehm, *Aan het einde van een tijdperk* (Weesp: 1984). p. 19.

26 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Bd. 7 (Frankfurt. a.M.: 1986). p. 26.

naar de methodische dilemma's die zich daarbij aandienen speelt sinds Hegel een beslissende rol in de hedendaagse filosofie. Foucault heeft deze onderneming – naar Kant – nader aangeduid als een 'ontologie van het heden'. Met dit ogenschijnlijk contradictoir idioom duidt Foucault de temporeel-ontologische vraag naar de actualiteit aan: "Wat gebeurt er vandaag? Wat gebeurt er nu?" En hij licht – problematiserend – toe: "Wat is dit 'nu' waarbinnen wij ons bevinden en dat bepalend is voor het moment waarop ik schrijf?"²⁷ Ook Heidegger stelt de vraag naar de 'actualiteit' van het denken: "Wij vragen hier en nu voor ons" (GA 9, 103). "Waar zijn wij? In welke constellatie van zijn en mens?" (ID, 21). "Waar staan wij vandaag de dag?" (GA 45, 25). "Wat geschiedt eigenlijk in onze tijd? Waardoor is zij gekenmerkt?" (G, 16).

De ontologie van het heden wordt evenwel bespookt door de vraag of de eigen tijd wel adequaat beschreven kan worden. Zij loopt in elk geval het gevaar een mooi woord voor tijdsdiagnostiek te zijn, een exercitie die Heidegger smalend als "hogere journalistiek" van de hand wijst (GA 29/30, 106). Daarin worden slechts symptomen beschreven en opgeteld. Van 'ontologie' is bovendien – opmerkelijk genoeg – in Heideggers latere werk geen sprake meer. Hij noemt zijn denken niet langer funderend en beschrijvend; hij betracht een ge-denken, het afgrondelijk gebeuren van zijn dat zich aan ons voltrekt en dat zich tegelijkertijd ook onttrekt, indachtig te zijn. Heideggers 'ontologie van het heden' biedt geen beschrijving, maar wordt in een blijvend vragen ontwikkeld. Hij benadrukt, niet meer dan vermoedens uit te kunnen spreken. Zijn filosoferen is een "Er-ahnen" (GA 65, 20v.). Maar wanneer Heidegger zijn denken in een reeks spraakmakende lezingen kwalificeert als een "Einblick in das was ist", lijkt wel degelijk een ontologie van het heden te worden beoogd.²⁸ Toch is ook de 'Einblick in das was ist' geen ontologie. Met de term 'Einblick' her-

27 M. Foucault, "Un cours inédit", *Magazine littéraire* (1984). pp. 34-39. Vgl. G. Visser, *Nietzsche en Heidegger: Een confrontatie* (Nijmegen: 1989). p. 7 v.

28 "Einblick in das was ist" is de titel van vier voordrachten die Heidegger in 1949 in Bremen heeft verzorgd en die in bewerkte vorm verschenen in de *Vorträge und Aufsätze* en in *Die Technik und die Kehre*. De oorspronkelijke lezingen zijn inmiddels verschenen in de *Gesamtausgabe*: GA 79, 3-77.

neemt Heidegger het ongrijpbare en onmeetbare ‘Augenblick’ dat in *Sein und Zeit* is gethematiseerd. ‘Einblick’ betekent niet ‘inzicht’: “Einblick nennt nicht unsere Einsicht, die wir in das Seiende nehmen” (GA 79, 75). Want ‘dat wat is’, is juist niet het zijnde, maar de voltrekking van zijn. De ‘Einblick’ is “Einkehr des Blitzes der Wahrheit des Seins” (GA 79, 74).

De ‘Einblick’ biedt geen ‘analyse’ van de huidige situatie; het is geen “optelling van symptomen” (GA 79, 78, TK, 46). De ‘Einblick’ beweegt zich in het toe-gesproken worden in de constellatie van zijn en mens. De “Einblick in das, was ist” is – wat ongemakkelijk, maar wel treffend verwoord – een in(ge)blik(t) (zijn) in dat wat is:

Kein historisches Vorstellen der Geschichte als Geschehen bringt in den schicklichen Bezug zum Geschick. [...] Darum beschreiben wir, indem wir versuchen, den Einblick in das, was ist, zu sagen, nicht die Situation der Zeit. Die Konstellation des Seyns spreche uns an (GA 79, 76).

Dit aangesproken worden door de constellatie van zijn correspondeert met het in het derde hoofdstuk beschreven wekken van een grondstemming. Het aangesproken worden van het Dasein door de constellatie van zijn geschiedt telkens in een bepaalde grond-(be)stemming (WiPh, 37). Waar het om gaat is, deze epochale grondstemming te evoceren. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* betoogt Heidegger dat de te wekken grondstemming samenhangt met het lot en de geschiedenis van het Dasein. De ‘keuze’ berust op een zekere dwang: zij is geworteld in de geschiedenis van het Dasein: “so bleibt doch die Philosophie in der ausgezeichneten Nähe einer bestimmten Grundstimmung” (GA 29/30, 270).

Welke geschiedenis van het Dasein voltrekt zich in deze tijd? In de *Beiträge zur Philosophie* spreekt Heidegger het vermoeden uit dat de westerse filosofie zich in een “overgangstijd” bevindt, in het “Zeitalter des Übergangs von der Metaphysik in das Seynsgeschichtliche Denken” (GA 65, 3). De metafysica, de vijftiende eeuw omspannende traditie waarin het zijn telkens weer her-

leid is tot een hoogste of 'zijndste' zijnde, is in het tijdperk van haar voltooiing beland. Als grondstemmingen van de voleinding van de metafysica noemt Heidegger de verbijstering ('Er-schrecken') omtrent de uitputting van de mogelijkheden van de metafysica, en het vermoeden ('Er-ahnen') van een mogelijke andere aanvang van het denken, dat wil zeggen van een denken voorbij de metafysica. Met het idioom van de voleinding van de metafysica en met het visioen van een andere aanvang van het denken beweegt Heidegger zich in de nabijheid van Nietzsche, die naast Hölderlin zijn belangrijkste gespreksgenoot is in het denken na de Ommekeer.

Ook Nietzsche is een gewelddadig gesprek aangegaan met de geschiedenis van de westerse filosofie en ook Nietzsche heeft zijn pijlen op de metafysica gericht. Bovendien spreken zowel Nietzsche als Heidegger van een "Überwindung der Metaphysik".²⁹ Beiden wekken daarmee de indruk korte metten te (kunnen) maken met vijftiende eeuwse westerse filosofie. Wat verbindt hen en waar scheiden eventueel de wegen?

3. Nietzsche: het nihilisme als onaangenaamste aller gasten

In *De Taal der Verveelden* is beschreven hoe sinds het einde van de achttiende eeuw het nihilisme in de westerse cultuur is doorgebroken, zij het in verschillende graden van intensiteit en voorlopig vooral in de literatuur. Aanvankelijk wordt het nihilisme niet werkelijk serieus genomen. Zo werd naar Toergenjews *Vaders en Zonen* opgetekend hoe Pawel Petrowitsj de nihilist Bazarow, die "voor geen enkele autoriteit buigt en geen enkel principe aanvaardt", luchthartig pareert: "Vroeger had je de Hegelianen, nu de

29 Vgl. voor een overzicht: P. David, "Der Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger", in "Verwechselt mich vor Allem nicht!": Heidegger und Nietzsche, H.-H. Gander (red.) (Frankfurt a.M.: 1994). pp. 109-126. En: M.E. Zimmermann, "Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation", in Heidegger und Nietzsche: Heidegger Jahrbuch Bd. 2, A. Denker, et al. (red.) (Freiburg/München: 2005). pp. 97-117.

nihilisten. We zullen eens zien hoe jullie het bestaan in een lege, luchtloze ruimte afgaat”.³⁰ En Dostojewski laat in *Boze Geesten* Stawrogin tegen Sjatow opmerken: “Om hazenpeper te maken heeft men een haas nodig, om godsdienst te maken een God. [...] Zeg mij eens, is uw haas al gevangen, of huppelt hij nog rond?”³¹ Het nihilisme is voor de gelovige Dostojewski een zorgwekkende ontwikkeling die bestreden moet en *kan* worden. Tegenover Iwan Karamazows uitroep: “Als God dood is, is alles geoorloofd”, plaatst hij in zijn ‘Poesjkin-rede’ een heroriëntatie op de Russische traditie en het Russische geloof. Het nihilisme zou slechts een ‘Fremdkörper’ zijn in de Russische cultuur.³² Zo laat Lermontow in *Een held van deze tijd* Petsjorin vragen of de verveling nu een Engelse, een Franse of een Duitse uitvinding is.³³

Voor Nietzsche is het nihilisme echter geen gril, en zeker geen uitvinding; het is een lot dat zich onafwendbaar voltrekt, en bovendien niet aan verdorven Engelsen en Duitsers of aan onaangenaam verraste Russen. “Wat ik vertel”, schrijft Nietzsche,

is de geschiedenis van de komende twee eeuwen. Ik beschrijf, wat komt, wat niet anders meer kan komen: de opkomst van het nihilisme. [...] Onze gehele Europese cultuur beweegt zich al sinds lang als het ware naar een catastrofe toe met een kwellende spanning, die elke tien jaar verder stijgt: onrustig, gewelddadig, overijld: net als een stroom, die naar het einde toe wil (KSA 13, 189).

Het nihilisme staat ‘voor de deur’. Waarvandaan komt deze ongenode gast, deze ‘unheimlichste aller Gäste?’ (KSA 12, 125). Voor Nietzsche hangt het nihilisme samen met de toenemende ongehoofwaardigheid van het christendom en de daaraan ten grondslag liggende moraal (KSA 12, 125). Dit heeft echter vernietigende ge-

30 I.S. Toergenjewa, “Vaders en zonen”, in *Verzamelde werken*, Bd. 1 (Amsterdam: 1955). p. 456.

31 F.M. Dostojewski, “Boze geesten”, in *Verzamelde werken*, Bd. 7 (Amsterdam: 1958). p. 263.

32 “Poesjkin: Een Schets” in F.M. Dostojewski, “Dagboek van een schrijver”, in *Verzamelde Werken*, Bd. 10 (Amsterdam: 1960). pp. 578-594.

33 M.J. Lermontow, *Een held van deze tijd* (Wageningen: 1977). p. 70.

volgen voor elke zoektocht naar een hogere waarheid en werkelijkheid. De 'ware wereld' is een fabel geworden; de 'hoogste waarden' hebben hun waarde verloren: "Het doel ontbreekt; het antwoord op het 'Waarom'" (KSA 12, 350). De wereld en het leven hebben geen uiteindelijke zin, of doel. Het is slechts de mens die eeuwenlang waarden heeft geprojecteerd in een als zodanig zin- en doellose wereld:

De categorieën 'doel', 'eenheid', 'zijn', waarmee we een waarde in de wereld hebben gelegd, worden er door ons weer *uitgehaald* – en nu ziet de wereld er *waarden-loos* uit (KSA 13, 46).

Dit besef van de waarden-loosheid van de wereld heeft Nietzsche samengevat in het adagium "God is dood", dat op indringende wijze wordt beschreven in het fragment "de dolle mens" uit *De vrolijke wetenschap*. Op klaarlichte morgen ontsteekt een dwaas op een marktplein een lantaarn, uitroepend: "Ik zoek God!, Ik zoek God!". De weinig geschokte aanwezigen op het plein merken schamper op, dat God zich wellicht verstopst heeft, of verdwaald is als een kind. Daarop antwoordt de dolle mens:

Waar God heen is? Dat zal ik jullie zeggen! *Wij hebben hem gedood* – jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars! Hoe hebben wij dit kunnen doen? Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons, om de hele horizon uit te wissen? Wat hebben wij gedaan, toen wij deze aarde loskoppelden van haar zon? In welke richting beweegt zij zich nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog wel een boven en een beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets? Ademt ons niet de lege ruimte in ons gezicht?³⁴

De omstanders, die elders als 'de laatste mensen' zullen worden aangeduid, lijken door de 'moord' nauwelijks aangedaan. De 'dwaas' beseft als enige in welke totale verlatenheid wij zijn beland. En hoewel hij opmerkt 'te vroeg' te komen met zijn verschrikkelijke

34 F. Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* (Amsterdam: 1976). Fragment 125 (KSA 3, 48ov.).

inzicht, schrijft Nietzsche in het vijfde boek van *De vrolijke wetenschap*, dat enkele jaren later aan de eerste vier delen werd toegevoegd:

Het grootste nieuwere gebeuren – dat God dood is, dat het geloof aan de christelijke god ongeloofwaardig geworden is – begint reeds zijn eerste schaduwen over Europa te werpen.³⁵

3.1 *Nihilisme als verborgen grond van de metafysica*

Dit laatste inzicht, dat het nihilisme een ‘gebeuren’ is, dat zich aan de hedendaagse mens voltrekt, draagt Heideggers ‘uiteenzetting’ met Nietzsche. Ook Heidegger meent dat het nihilisme zich als de geschiedenis van ons eigen tijdperk openbaart; het nihilisme is de wijze ‘waarop wij zijn’ (N II, 86). In “Nietzsches Wort: ‘Gott ist tot’” benadrukt hij dat de uitdrukking ‘God is dood’ niet als lijfspreuk van het atheïsme moet worden opgevat. ‘God’ is de naam voor het bovenzinlijke als zodanig; voor het maatgevende hoogste, of ‘zijndste’ zijnde in de vele verschillende gedaanten die het in de geschiedenis van de metafysica heeft aangenomen, voor de ultieme orde van de werkelijkheid, voor het doel, de zin en de waarde van al wat is. De uitdrukking ‘God is dood’ betekent dan: “die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben” (GA 5, 217). Dit is overigens een consequente hernaam van hetgeen Nietzsche heeft voorvoeld. Weliswaar zoekt Nietzsche de oorzaak van het nihilisme in de ineenstorting van de waarden van het christendom, maar hij licht toe:

Het nihilisme komt nu op, niet omdat de onlust in het bestaan groter zou zijn dan vroeger, maar omdat men in het algemeen wantrouwig is geworden tegen een ‘zin’ in het kwaad, ofwel in het bestaan. Een interpretatie ging ten onder; omdat die echter gold als *de* interpretatie, lijkt het alsof er helemaal geen zin in het bestaan is, *alsof alles vergeefs is* (KSA 12, 212).

35 Ibid., fragment 343 (KSA 3, 573).

Nietzsche en Heidegger beschouwen het nihilisme niet als een 'eindpunt' in de geschiedenis van de westerse cultuur. Weliswaar is 'de ware wereld een fabel geworden', maar dit laat onverlet dat die ware wereld altijd – al sinds Plato – een fabel is geweest:

Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur der Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden (GA 5, 221).

De verf van de door de metafysica 'genadig' beschilderde leegte is in de loop van de westerse geschiedenis steeds verder afgeblad-
derd.³⁶ Er heeft zich een voortgaande 'secularisering' van de bovenzinnelijke wereld afgetekend. Waar Plato nog abstract van de Ideeënwereld sprak, komt na hem een meer herkenbare, aardse, Goddelijkheid in het vizier, Aristoteles' Onbewogen Beweger. Deze maakt plaats voor de persoonlijke God van het christendom. De autoriteit van God moet vervolgens wijken voor de autoriteit van de Kerk. Op de tanende autoriteit van de Kerk volgt die van de Rede, die op haar beurt heeft moeten wijken voor het visioen van de sociale vooruitgang. Nadat ook deze aardse ideologieën zijn uitgeput, is de tijd rijp voor Nietzsches ultieme stellingname, dat er, bij ontstentenis van een hoogste zijnde, een uiteindelijke zin of doeleinde, alleen nog de loutere zelfbevestiging van het zijnde en niets dan het zijnde rest (GA 5, 220v.).

Het nihilisme tekent dus niet alleen de huidige tijd, het is de langdurig verborgen gebleven grond van het westerse denken: "Der Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes" (GA 5, 218v.). Dit lijkt een boude bewering, maar met het oog op de eerder geciteerde gedachte van Nietzsche, dat het de mens is die telkens weer de waarden in een als zodanig waarden-loze wereld heeft gelegd, wordt duide-

36 Het beeld van de beschilderde leegte is van Kafka. Vgl. W. Ries, *Friedrich Nietzsche: Hoe de 'ware wereld' eindelijk een fabel werd* (Assen: 1980). p. 1: "Zichtbaar wordt de door de 'beschilderde hemel' (Kafka) van de metafysica 'genadig' toegedekte leegte."

lijk, dat “schon das Hineinlegen dieser Werte in die Welt Nihilismus [ist]” (N II, 82). Metafysica is eigenlijk: nihilisme: “Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus”: de metafysica van Plato is niet minder nihilistisch dan het denken van Nietzsche; bij Plato blijft slechts verborgen wat bij Nietzsche nadrukkelijk op de voorgrond treedt (N II, 343).

Deze laatste bewering is opmerkelijk, aangezien Nietzsche zijn pijlen juist op de metafysica richt en de metafysica te boven wil komen. Voor Nietzsche ligt het ‘te boven komen’ van de metafysica in een ‘omkering van het Platonisme’ (KSA 7, 199; N I, 469, N II, 22). Dat wil overigens niet zeggen dat Nietzsche de wereld van de schijn tot ware wereld verklaart. Met de ware wereld is ook haar tegendeel, de schijnbare wereld afgeschaft. Wat ‘overblijft’ is de eeuwige wederkeer van het gelijke; de einde-loze wederkeer van het zijnde en niets dan het zijnde, zonder grond, doel of uiteindelijke zin. De “Überwindung der Metaphysik” ligt voor Nietzsche in het onvoorwaardelijk beamen van de wereld als eeuwige wederkeer van het zijnde in een actief nihilisme, in een onvoorwaardelijk “Bejahen des Lebens”, waarvan de ‘hogere mens’ vertwijfeld getuigt en waartoe eerst de sterke mens en de “Übermensch” in staat zijn.

Hoewel Heidegger onderkent dat Nietzsches denken ‘anti-metafysisch’ is en hem daarom roemt een ‘overgang’ te zijn (GA 43, 278), blijft Nietzsches ‘anti’ uiteindelijk aan de metafysica gebonden. Hoewel Nietzsche trachtte zich uit het nihilisme te draaien (N I, 240), is zijn denken uiteindelijk slechts de uiterste voltooiing van de metafysica en van het nihilisme dat daaraan ten grondslag ligt (N II, 360). Zelfs het actieve nihilisme, het onvoorwaardelijk beamen van het zijnde ‘zoals het is’, zou volharden in de zijnsvergetelheid van de metafysica. Nietzsche zou dit overigens van harte hebben beaamd. De vraag naar het zijn getuigt immers van het metafysische verlangen de wereld star te maken, te vereeuwigen (KSA 3, 621). Maar zo denkt Nietzsche het zijn nog vanuit de traditie van de metafysica als substantie en niet – zoals Heidegger doet – werkwoordelijk als het *gebeuren* van het zijnde. Nietzsches ‘destructie’ van het zijn, waarbij het zijn wordt gedacht als kracht, als leven, of in meer ontologische termen als een ‘worden’, is wel-

is waar een belangrijke, maar uiteindelijk toch ontoereikende stap in de richting van het doordenken van de zijns geschiedenis. Het idioom van het 'worden' blijft geënt op (levens)processen en omgeven door een "Nebel des Biologismus" (GA 47, 60-77). Ook de herwaardering van alle waarden, de "Umwertung aller Werte" waarbij de waarden worden herleid tot de Wil tot Macht, blijft een oriëntatie op waarden en daarmee schatplichtig aan de metafysica (N II, 342). Nietzsches 'omkering van het platonisme' volhardt – juist als omkering – in het denkraam van de metafysica (VA, 79; GA 5, 213, 227; SD, 63). Nietzsche stelt volgens Heidegger uiteindelijk nog steeds een metafysische vraag: de vraag naar het zijn van het zijnde, dat hij bepaalt als de eeuwige wederkeer van de Wil tot Macht. Zijn denken blijft bevangen door het metafysische schema van 'essentia' en 'existentia': de Wil tot Macht wordt als essentia, de eeuwige wederkeer van het gelijke als de concrete gestalte daarvan, de existentia gedacht (GA 5, 237-238; N II, 476).

Nietzsches denken is daarom volgens Heidegger "die endgültige Verstrickung in die Metaphysik" (VA, 79). De westerse filosofie is bij Nietzsche aan haar einde gekomen. Met Nietzsche heeft zij "den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschritten" (VA, 83). De metafysica, en in het bijzonder het denken van de Moderniteit, bereikt een onvermoed culminatiepunt: de totale heerschappij van de mens over de aarde (GA 50, 84). In dit opzicht kan de 'dood van God' wel als een 'daad' worden geduid. Nu God dood is, nu elk bovenzinnelijk doel of ideaal is weggefallen, dient zich een nieuwe ordening aan: "die unbedingte Herrschaft der reinen Macht über den Erdkreis durch den Menschen", met name de 'Übermensch':

Erst in der Lehre vom Übermenschen im Seienden als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neuzeitliche Metaphysik zur äußersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. In dieser Lehre feiert Descartes seinen höchsten Triumph (N II, 62).

Het *cogito ergo sum*, waarmee Descartes het *fundamentum absolutum inconcussum* niet langer buiten de mens zoekt, maar in de

mens lokaliseert, wordt geradicaliseerd in Nietzsches woord 'God is dood'.

Wat Nietzsche als Wil tot Macht beschouwt moet volgens Heidegger bovendien consequent gedacht worden als 'Wille zum Willen' (VA, 81). Macht kan immers niet gedacht worden als iets dat 'buiten' de wil staat. Macht is niet het 'doel' van de wil, maar de wijze waarop de wil zich voltrekt. Willen is heersen (GA 5, 234):

Die Einheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft besagt: Der Wille zur Macht ist in Wahrheit der Wille zum Willen, in welcher Bestimmung die Metaphysik der Subjectität den Gipfel ihrer Entfaltung, d.h. die Vollendung erreicht (N II, 382, 395).³⁷

Zo er van een "Überwindung der Metaphysik" sprake kan zijn, is dit niet – zoals Nietzsche meende – een 'te boven komen' van de metafysica, maar een 'doorstaan' ('Verwindung') daarvan. De metafysica laat zich niet als een 'mening' ter zijde schuiven (VA, 72); haar voltooiing – daarin had Nietzsche gelijk – heeft tijd nodig. "Die Verendung dauert länger als die bisherige Geschichte der Metaphysik" (SD, 62; VA, 71).

3.2 Heideggers gewelddadige gesprek met Nietzsche

Nu moet worden opgemerkt, dat Heideggers Nietzsche-duiding sinds enkele decennia onder scherpe kritiek staat. Met name Derrida en Vattimo hebben het machtsvertoon gewraakt waarmee Heidegger Nietzsche zou hebben 'vastgelegd' als het culminatiepunt van de westerse filosofie.³⁸ Nietzsches bijna terloopse 'bepa-

37 Vgl. K. Vuyk, *Homo volens: Beschouwingen over de moderne mens als willende mens naar aanleiding van Nietzsche en Heidegger* (Kampen: 1990).

38 J. Derrida, "Interpreting signatures (Nietzsche/Heidegger): Two questions", in *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*, D.P. Michelfelder & R.E. Palmer (red.) (1989). p. 58-71; G. Vattimo, "Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers", in *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, W. Biemel & F.W. von Herrmann (red.) (Frankfurt a.M.: 1989). pp. 140-153.

ling' van zijn denken als een 'omgekeerd Platonisme' zou door Heidegger schaamteloos zijn uitgemolken. Heidegger zou bovendien een aanvechtbare selectie hebben gemaakt van de 'eigenlijke' werken van Nietzsche en onevenredig veel belang hebben gehecht aan diens *Nachlass*. Met onvoldoende aandacht voor de stijl(en) van Nietzsche – Derrida spreekt tentatief van 'de Nietzsches' –, heeft Heidegger bovendien gemeend dat er zoiets bestaat als de 'zaak' van Nietzsches denken (N I, 9). En ten slotte zou hij zijn overtuiging dat 'elke grote denker één grote gedachte denkt' krampachtig op Nietzsche hebben toegepast door de gedachte van de eeuwige wederkeer van het gelijke en de gedachte van de Wil tot Macht als twee kanten van het schema van essentie/existentie in elkaar te schuiven.

Derrida noemt het Heideggers verdienste, dat hij Nietzsche heeft 'gered' van enkele in Heideggers tijd vigerende Nietzsche-'karikaturen': Nietzsche de 'atheïst', Nietzsche de 'dichter-filosoof', Nietzsche de 'antisemiet', en niet in de laatste plaats: Nietzsche de 'nazi-filosoof'. Maar Heidegger 'verliest' Nietzsche wanneer hij hem als de laatste metafysicus in zijn eschatologie van de zijnsvergetelheid invoegt. Met gevoel voor dramatiek concludeert Derrida over Heideggers reddingsoperatie: "Nietzsche was al dood voordat hij in het vangnet belandde" (idem, 69).

Deze kritiek snijdt hout. Heideggers 'Nietzsche' is voor veel Nietzsche-interpreten in veel opzichten onherkenbaar. Inderdaad reduceert Heidegger Nietzsche tot een schakel in de zijns geschiedenis. Toch moet worden bedacht, dat Heidegger niet beweert Nietzsche definitief te kunnen of te willen 'vastleggen'. Hij laat er ook geen twijfel over bestaan dat zijn Nietzsche-lectuur 'geweldadig' is. Dit geweld is bij elke werkelijke 'uit-eenzetting' ('Auseinandersetzung') onontkoombaar. Maar het is geen 'kritiek' (GA 43, 277). Heidegger kwalificeert zijn Nietzsche-lectuur als een 'Entgegendenken': vanuit de eigen situatie Nietzsches gedachtegoed tegemoet te treden en zich er tegenover op te stellen. Het gaat er daarbij niet om, Nietzsche vast te leggen en helemaal niet om Nietzsche 'beter' te verstaan dan deze zichzelf zou hebben verstaan, maar 'anders', geënt op de eigen zijns historische situatie (GA 5, 213). Er bestaat geen "Nietzsche an sich", zoals er geen So-

phokles en geen Kant 'an sich' bestaat (GA 39, 144v.).³⁹ Riedel heeft opgemerkt, dat Derrida de vraag die Heidegger stelt, namelijk: wie Nietzsche is en zijn zal (GA 43, 283), verwacht met de historio-graphische vraag wie Nietzsche was.⁴⁰ Heidegger tracht Nietzsche tegemoet te denken vanuit de eigen zijnshistorische 'problematiek': de einde-loze voltooiing van de metafysica in de zin- en doel-loos voortrazende techniek. Dat hij daarmee het denken van Nietzsche ook geweld aandoet, is niet beslissend.⁴¹

4. Nihilisme en techniek

Nietzsche 'entgegenendend' vanuit de eigen zijnshistorische constellatie duidt Heidegger de eeuwige, zin- en doellose wederkeer van het zijnde niet als Wil tot Macht, maar als Wil tot Willen.⁴² Deze wil tot willen manifesteert zich – kort en bondig – als techniek:

39 Vgl. A.W. Prins, "Heideggers 'Andenken': Zwiesprache und Gewalt", in *Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur*, (red.) H. Kimmeler (Würzburg: 1995). pp. 73-86.

40 M. Riedel, "Heimisch werden im Denken: Heideggers Dialog mit Nietzsche", in *Verwechselt mich vor Allem nicht! Heidegger und Nietzsche*, H.-H. Gander (red.) (Frankfurt a.M.: 1994). pp. 28, 34. Krell heeft met enige verbazing geconstateerd dat Heidegger bepaald niet zo stellig was over zijn Nietzsche-lektuur als zijn critici. De kritiek op Heideggers Nietzsche-duiding berust volgens Krell uiteindelijk op een pijnlijk misverstand omtrent de pretenties van Heidegger. Het zijn juist Heideggers critici die pretenderen te kunnen aangeven wat Nietzsche 'eigenlijk' gezegd heeft. Want ook Derrida 'verliest' Nietzsche wanneer hij hem 'vastlegt' als differentie-denker, waarmee bijvoorbeeld de 'profeet' Nietzsche uit zicht raakt. Vgl. D. Krell, "Ashes, ashes, we all fall...Encountering Nietzsche", in *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*, D.P. Michelfelder & R.E. Palmer (red.) (1989). p. 223v.

41 In het college *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* luidt het: "Bei einer denkerischen Auseinandersetzung handelt es sich nicht darum, daß einer 'Ansicht' eine andere entgegengestellt, ein 'Standpunkt' durch einen anderen 'widerlegt' wird. Aus-ein-ander-setzung heißt uns nicht: besserwissende 'Polemik und eitle 'Kritik'. Aus-ein-ander-setzung meint hier Besinnung auf die Wahrheit, die zur Entscheidung steht, zu einer Entscheidung, die nicht von uns gefällt wird, die vielmehr als Geschichte des Seins aus diesem selbst für unsere Geschichte fällt" (GA 47, 104-105).

42 Letterlijk vertaald spreekt Heidegger van 'de wil tot de wil' ('Wille zum Wil-

Der Grundform des Erscheinens, in der der Wille zum Willen im Ungeschichtlichen der Welt der vollendeten Metaphysik sich selbst einrichtet und berechnet, kann bündig 'die Technik' heißen (VA, 80).

In de moderne techniek voltrekt zich volgens Heidegger "die ständig rotierende Wiederkehr des Gleichen" (GA 8, 112). Het enige dat er nog gebeurt is het einde-loos, zin- en doelloos rondzingen van het zijnde en niets dan het zijnde. Techniek is nihilisme 'in praktijk' (VA, 80). De eeuwige wederkeer van het gelijke behelst:

das Immer-wieder-bringen in den Bestand, d.h. Beständigung.
Die ewige Wiederkehr ist die beständigste Beständigung des Bestandlosen (GA 50, 35).

Deze orakeltaal vraagt om een nadere uitleg. Daaraan is de nu volgende paragraaf gewijd.

4.1 Heideggers vraag naar de techniek

Met de bepaling van techniek als nihilisme in praktijk, mengt Heidegger zich op bepaald uitdagende wijze in het techniek-debat, dat een prominente rol speelt in de hedendaagse filosofie.⁴³ Dat in de loop van de twintigste eeuw een explosief groeiend aantal publicaties is gewijd aan de vraag naar de betekenis van techniek in de huidige wereld, zal niet verbazen, aangezien de wereld meer en meer doordrongen raakt van techniek.

len'). Ik geef de voorkeur aan de gewelddadige vertaling 'wil tot willen'. Het gaat immers niet om de wil tot 'iets', maar om de eindeloze zelfbevestiging van het willen als zodanig.

- 43 Hoewel Heideggers 'techniekfilosofie' tussen 1936 en 1950 is ontwikkeld, blijkt deze in de actuele discussie nog opmerkelijk invloedrijk. Zo noemt Achterhuis Heideggers *Die Technik und die Kehre* waar het filosofische diepgang en complexiteit betreft "enig in zijn soort" (H. Achterhuis [red.], *De maat van de techniek* [Baarn: 1992]. p. 19); en Scharff & Dusek omschrijven Heideggers gedachten over techniek als "de waarschijnlijk meest invloedrijke in het onderzoeksveld." (R.C. Scharff & V. Dusek [red.], *Philosophy of technology: The technological condition, an anthology* [Oxford: 2003]). p. 247.

Toch is het volgens Heidegger niet de explosieve groei van technische middelen en technisch vernuft waarbij een bezinning op de techniek moet aanknopen, maar bij de wijze waarop de hedendaagse mens zichzelf en de wereld verstaat, dat wil zeggen: de wijze waarop de wereld on-verborgen wordt. Er moet daarom onderscheid worden gemaakt tussen een *ontische* benadering van de techniek en een *ontologische* benadering van de techniek. In het eerste geval worden de uiteenlopende technische ontwikkelingen beschreven en eventueel op hun merites of 'gevaren' beoordeeld; in het tweede geval wordt gevraagd naar de 'technologie', hier opgevat als de 'logos' die het technisch verhouden tot de wereld draagt en schraagt; de louter instrumentele wijze waarop wij de dingen, de natuur, onszelf en anderen beschouwen en ermee omgaan.

Deze inzet is overigens niet uitzonderlijk. Ook 'techniekfilosofen' als Ellul, Anders en Jonas trachten het technische verhouden tot de wereld te doorgronden, en evenals Heidegger wijzen zij op de toenemende 'functionalisering', 'rationalisering' en 'nivellering' van de leefwereld. Toch is er een fundamenteel verschil. In de eerste plaats is het genoemde filosofen vooral om de *consequenties* van de technische ontwikkelingen te doen: de bedreiging van de kwaliteit van het menselijk bestaan, niet om een zijnshistorische bezinning. Bovendien wordt de techniek door Heidegger anders 'aangekaart'. Heidegger betracht een volhardend *vragen* naar de techniek, dat er niet op uit is een (waarde)oordeel uit te spreken over de techniek en evenmin tracht 'oplossingen' aan te bieden. Hoewel zijn idioom hier *en daar* anders doet vermoeden, tracht hij slechts te beschrijven, of beter: vragend te doordenken, of nog beter: datgene indachtig te zijn, wat zich zijnshistorisch aan de hedendaagse mens voltrekt.

Deze zijnshistorische inzet brengt hem er in de eerste plaats toe, de eerder genoemde ontische, ook wel als 'antropologisch' of 'instrumenteel' aangeduide bepalingen van de techniek ter discussie te stellen. Techniek wordt immers gewoonlijk opgevat als een product van menselijk handelen of als middel tot een doel (VA, 14, ID, 21-22). Dergelijke bepalingen zijn juist, maar reiken niet

tot de waarheid en het 'wezen' van de techniek, dat wil zeggen: niet tot de zijnsbeschikking die in de techniek heerst.

Hoewel het Heidegger om een ontologisch en zelfs zijnshistorisch vragen naar de techniek te doen is en niet om een 'waarder-
ring' ervan, moet nu al gezegd worden, dat zijn techniekfilosofie door meer dan een enkeling als pessimistisch en nostalgisch wordt bestempeld. Heim noemt hem de vader van 'technoanxiety' en Zimmerman kwalificeert zijn bezinning op de techniek als romantisch en reactionair.⁴⁴ Wanneer Heidegger spreekt van de "troosteloze razernij van de ontketende techniek" (EM, 28), waarin zich een 'wereldverduistering' aandient, gekenmerkt door "de vlucht van de goden, de vernietiging van de aarde, de massificatie van de mensheid en de voorrang van het middelmatige" (EM, 34), lijkt inderdaad een doemdenker aan het woord te zijn.

Toch verzekert Heidegger dat het kortzichtig zou zijn de technische wereld als duivelswerk te verdoemen (G, 22); "Es gibt keine Dämonie der Technik, wohl dagegen das Geheimnis ihres Wesens" (VA, 35-36; Antw, 25). Wat is nu dit 'geheimvolle gebeuren' van de techniek?

Heideggers vraag naar de techniek hangt samen met de vraag naar de beschikking die in het huidige tijd- of 'zijns'perk heerst. Deze zijnsbeschikking voltrekt zich als de samenhang van nihilisme en techniek. Om dit inzichtelijk te maken wijst hij op een onderscheid tussen de traditionele *technè*, de wijze waarop dingen van oudsher in de 'onverborgenheid' zijn gebracht en het dwingend, (op)vorderend ('herausfordernd') ontbergen dat in de huidige tijd heerst.

Heidegger acht de antropologische bepalingen van techniek als 'product van menselijk handelen' of 'middel tot een doel' ontoereikend, omdat niet gevraagd wordt naar het bereik waarbin-

44 M. Heim, *The metaphysics of virtual reality* (New York/Oxford: 1993); E. Zimmerman, *Heidegger's confrontation with modernity: Technology, politics, art* (Bloomington: 1990). Vgl. Ook: T. Rockmore, "Heidegger on technology and democracy", in *Technology and the politics of knowledge*, A. Feenberg & A. Han-nay (red.) (Bloomington/Indianapolis: 1995). p. 128-144; en D. Ihde, "Deromanticising Heidegger", in: *Postphenomenology: Essays in the postmodern context* (Eanston: 1993).

nen het idioom van 'middelen' en 'doelen' gethematiseerd wordt. Teneinde dit bereik te thematiseren – en wellicht is het deze aanpak die critici van een nostalgische benadering van de techniek heeft doen spreken – herneemt Heidegger enkele themata uit het Griekse denken.

De opvatting van techniek als middel tot een doel voert Heidegger terug tot Aristoteles' leer van de viervoudige oorzaak. Hij beschrijft hoe volgens Aristoteles een zilveren offerschaal zijn bestaan dankt aan de configuratie van materiële oorzaak (het zilver), formele oorzaak (de vorm van de schaal), finale oorzaak (de rituele offerdienst) en werkoorzaak (de zilversmid). Heidegger wijst er op dat 'veroorzaken' door de Grieken niet nadrukkelijk als producerende activiteit werd gedacht, maar als een 'verschulden'. De zilveren offerschaal is zijn bestaan verschuldigd aan de vier oorzaken, waarbij de zilversmid weliswaar een belangrijke, maar niet de meest prominente plaats inneemt. In de loop van de geschiedenis is de *causa efficiens* echter als meest prominente oorzaak naar voren getreden. Wie heden ten dage vraagt naar de oorzaak van de zilveren schaal zal als antwoord krijgen: de zilversmid (VA, 16).

De lectuur van Aristoteles' leer van de viervoudige oorzaak toont evenwel dat het niet vanzelfsprekend is om de techniek zo nadrukkelijk vanuit de werkoorzaak te denken. Techniek is een wijze van 'ontbergen', een wijze waarop het zijnde 'on-verborgen' wordt (VA, 19). Heidegger wijst in dit verband op een gemeenschappelijke dimensie van *technè*, *poiësis* en *phùsis*. Zoals uit de verborgenheid van het erts en uit de onpeilbaarheid van religieuze rituelen de offerschaal in de onverborgenheid treedt, zo komt uit de verborgenheid van de stemmingen en de ervaringen van de dichter het dichtsterlijke woord tot klinken, en uit de verborgen diepte van de aarde bloeit de natuur op. Dichtkunst, techniek en natuur zijn het 'zelfde' (VA, 19, D, 139). Dat klinkt ons heden-daags merkwaardig in de oren. Techniek is toch allesbehalve dichtkunst en zij staat inmiddels bovendien op bepaald gespannen voet met de natuur als datgene wat groeit en bloeit.

In de traditionele techniek lagen de zaken anders. De boer die de aarde bewerkt en de gewassen zaait en oogst, brengt deze uit

de verborgenheid van de aarde in de onverborgenheid. De molenaar die zijn watermolen langs de oever van een rivier bouwt, brengt de krachten die in de stroom sluimeren in de onverborgenheid van de draaiende molenstenen. De boer en de molenaar maken weliswaar gebruik van het land en het water, maar zij doen dit door zich te voegen in het krachtenspel van de natuur; zij koesteren de krachten van de aarde en van het water.

Van heel andere aard is het *dwingende*, 'opvorderende' ontbergen dat in de moderne techniek heerst. In het dwingend ontbergen worden de verborgen krachten van de natuur niet gebruikt, maar opgeëist:

Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung. Diese geschieht dadurch, daß die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird (VA, 24).

In het dwingend ontbergen wordt alles, de natuur, de dingen en de mensen, *beschikbaar* gemaakt of in elk geval als beschikbaar bestand beschouwd. Wat telt, is niet het gebruiken van wat nodig is, maar het beheersen van wat is opgeëist. Dit beschikbaar maken van het zijnde betekent, dat alles tot 'bestand' wordt. Elk zijnde wordt uitsluitend gezien en gewaardeerd naar gebruikswaarde. De natuur wordt tot één reusachtig tankstation herleid (G, 18), de aarde verwordt tot "Grundbestandstück des technischen Bestandes" (GA 79, 43). Een rivier wordt niet gezien als rivier, maar opgeëist als waterkrachtleverancier dan wel ingeschakeld in de toeristenindustrie. Het landschap is geen landschap; het wordt opgevorderd als ertswinningsgebied, de luchtstromen zijn een bron van schone energie. De moderne akkerbouw is geen 'hegen und pflügen', geen zorgzaam kweken en behoeden, maar een tot in de perfectie gestuurde en gemechaniseerde voedingsindustrie. Leidend, zo niet enig beginsel is efficiency: "die größtmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand" (VA, 23). Veeteelt is bio-industrie geworden; de kippen met afgeknippte snabels en nagels in de legbatterij

zijn geen dieren, maar leveranciers van eieren en vlees. Teken aan de wand is het discours dat ten tijde van de varkenspest werd ontwikkeld. De door ziekte 'onbruikbaar' geworden varkens werden niet eens meer geslacht, zij werden, zo meldden de media, 'geruimd en vernietigd'.

Het 'wezen' van de moderne techniek, de zijnswijze van de moderne techniek, waarin elk zijnde als bestelbaar bestand wordt opgevat, noemt Heidegger: het 'Ge-stell' (VA, 27). De term duidt niet op de verzameling van technische installaties en apparaten, maar op de wijze waarop het zijnde in de moderne techniek verschijnt: als object van gebruik en verbruik, van opslag, sturing en optimalisering.

Het denken dat deze alomtegenwoordige manipulatie en sturing van het zijnde beheerst is een 'rekenend denken'. Voor het rekenende denken is slechts werkelijk wat berekenbaar is (D, 141). Het rekenende denken calculeert voortdurend nieuwe, steeds meer belovende en tevens goedkopere mogelijkheden. Het raast van de ene kans naar de volgende. Het houdt nooit stil, komt niet tot bezinning. Het is geen bezonnen denken, geen na-denken over het zijnsgechieden dat heerst in alles wat is (G, 12-13):

Ohne den Schritt des Denkens zu wagen, der unser Menschenwesen dem Wesen der Technik aussetzt, würgt man sich von Fall zu Fall, von Lage zu Lage durch die Zwiespaltigkeit hindurch (GA 79, 59).

Dat wij ons in de wurggreep van de techniek van geval tot geval voortslepen, dat techniek niets anders is dan een eindeloos voortdurende "Organisation des Mangels" (VA, 95) wordt onvoldoende beseft. Wij leven in de ban van de techniek. De onttovering betovert ons. Wat het tijdperk van de 'onttovering' genoemd wordt, is eigenlijk het tijdperk van een eigenaardige 'betoovering' door de ogenschijnlijk onbegrensde maakbaarheid (GA 65, 124). In de 'homeopathie van de techniek' zijn problemen er slechts om overwonnen te worden (GA 65, 109). Wij zijn aanbeland in het tijdperk van een "gänzliche Fraglosigkeit aller Dinge und aller Machen-

schaften" (GA 45, 13; GA 65, 108). Er zijn alleen nog maar technische verhoudingen (Antw, 98).

Alles wordt tot bestand, de mens niet uitgezonderd. Het *animal rationale* is het 'technisierte Tier' geworden (GA 65, 98). De mens poseert nog wel als "maître et possesseur de la nature", maar is eigenlijk functionaris van de techniek geworden en daarbij niet meer dan de 'belangrijkste grondstof' (VA, 92). Deze gedachten ontleent Heidegger onder meer aan Ernst Jünger die in *Der Arbeiter* een wereld schetst, die beheerst wordt door 'totale Mobilmachung'.⁴⁵ Waar Jünger de totale mobilisering toejuicht, is bij Heidegger slechts een nuchtere "Einblick, in das, was ist" in het geding: de louter instrumentele benadering van de werkelijkheid en van onszelf. Alom vigeren de beleids-, organisatie- en communicatietechnieken; alles komt aan op de juiste strategie. Zelfs aan een huwelijk moet inmiddels worden 'gewerkt'. Wellicht zijn wij daadwerkelijk het vertechniseerde dier geworden. Het achteloos ingeburgerde idioom van 'Human Resource Managment', 'social engineering' en 'social re-engineering' bevestigen Heideggers intuïties. 'Employability' is het parool van de hedendaagse mens, die in een 24-uurs economie in alle staten van paraatheid verkeert. De 'flex-werker', de hedendaagse gestalte van Jüngers 'arbeider', is overal inzetbaar en zo veel mogelijk inwisselbaar. Niet de inzet telt, maar de inzetbaarheid ('employability'): "Sein ist heute Ersetzbarsein" (GA 15, 369). Niet mensen tellen, maar functies. Het vertechniseerde dier wordt verrekend als functie van processen. Arbeidsplaatsen 'verdwijnen' of worden 'geschraapt'; er wordt bezuinigd op 'bedden', over toegewijde werknemers en over zieke mensen wordt met geen woord gerept. Zelfs de cabaretse frase "DNA is toch voordeliger" is al lang geen humor meer.⁴⁶ Er schuilt immers een eigenaardige 'rationaliteit' in het perfectioneren van vruchtwateronderzoek en genetische manipulatie: wie zal ontkennen dat het beter is wanneer ernstig zieke kinderen met uitzichtloos lij-

45 E. Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (Stuttgart: 1981). (oorspronkelijk 1932).

46 Veel voorspellend schrijft Heidegger in 1946: "Die Erde und ihre Atmosphäre wird zum Rohstoff. Der Mensch wird zum Menschenmaterial, das auf die vorgesetzten Ziele angesetzt wird" (GA 5, 289; vgl. ook VA, 95).

den niet op aarde komen, wie zal in een KI-kliniek vragen om een kind met gereede kansen op blindheid, doofheid of slechts lager beroepsonderwijs? Maar onuitgesproken, laat staan beantwoord, blijft de vraag of een dergelijke rationele optimalisering en streven naar ultieme 'fitness', inzetbaarheid en employability werkelijk tot ons Da-sein geraakt. In het *Spiegel*-interview verzucht Heidegger:

Es funktioniert alles. Das ist gerade das Unheimliche, daß es funktioniert und daß das Funktionieren immer weiter treibt zu einem weiteren funktionieren und daß die Technik den Menschen immer mehr von der Erde losreißt und entwurzelt. [...] Wir haben nur noch technische Verhältnisse. Das ist keine Erde mehr, auf der der Mensch heute lebt (Antw, 98).

Samengevat: de hele wereld, alle menselijke betrekkingen inclusief, wordt in het zijnsperk van het Ge-stell begrepen en ingericht volgens het technologisch imperatief: wat mogelijk is, zal gemaakt of gedaan worden. Beslissend zijn: optimalisering, berekenbaarheid, beheersbaarheid en maakbaarheid, of dit nu de omgang met de dingen betreft, met de natuur, het onderwijs, de wetenschap, of de politiek.

Nu kan – en het is ook gebeurd – tegen Heideggers monolithische 'vraag' naar de techniek het een en ander worden ingebracht. Zijn wij werkelijk allemaal in het Ge-stell bevangen? Er is toch zoiets als de milieubeweging, die zich sinds jaar en dag juist keert *tegen* de reductie van de natuur tot één 'reusachtig tankstation'. Toch is ook de milieubeweging bevangen in het rekenende denken. Er wordt *berekend* hoeveel CO₂ en CFK's de lucht in gaan, er wordt *berekend* hoe groot het gat in de ozonlaag is geworden, er wordt *berekend* hoeveel vierkante kilometers tropisch bos er jaarlijks verdwijnt, er wordt *berekend* hoe hoog de geluidsoverlast van Schiphol is, er wordt *berekend* hoeveel kleiner het 'groene hart' van Nederland geworden is en er wordt – geheel bevangen door het idioom van bestandsopnamen – gepleit voor *groenvoorziening*.⁴⁷

47 Een aardige illustratie biedt het betoog in het najaar van 1999 van toenmalig minister Pronk inzake het debat over gasboringen in de Waddenzee. De milieu-

Hiermee is overigens geen kritiek op de milieubeweging uitgesproken. Het is de milieubeweging immers uiteindelijk niet te doen om berekening, maar om bezinning, om een *ander* denken over de relatie van de mens tot zijn natuurlijke omgeving (zie ook hoofdstuk v). Dit laat echter onverlet dat de milieubeweging, wil zij in het tijdperk van het Ge-stell serieus worden genomen en niet als wereldvreemd groenzoeken of bosneuken terzijde worden geschoven, zich moet voegen in het rekenende denken.

Een tweede tegenwerping luidt, dat Heideggers techniekfilosofie volhardt in een modernistische duiding van techniek, waarin maakbaarheid centraal staat. Heideggers beschrijving van het Ge-stell als zijnsperk van sturing en organisatie ten behoeve van optimalisering en efficiëncy lijkt om meerdere redenen achterhaald. Zo wordt in de huidige organisatietheorie aan het toeval, het onvoorziene en het onbepaaltbare een belangrijke en *positieve* rol toegerekend.⁴⁸ Toch kan ook hier een kanttekening worden gemaakt. Inderdaad heeft in de huidige organisatietheorie de 'harde' human resource management plaatsgemaakt voor mildere vormen daarvan: minder hiërarchie, minder sturing, minder opgelegde regulering en meer individuele vrijheid. Het is evenwel de vraag of hier een betekenisvolle *ontologische* omslag plaatsvindt. Beslissend is namelijk de uiteindelijke motivatie: lossere organisatie-structuren leiden tot grotere arbeidsmotivatie en dus tot productieverhoging. Wanneer de lopende band wijkt voor 'lean production' blijft het technologisch imperatief van het Ge-stell: optimalisering en efficiëncy, onaangetast.⁴⁹ Ook het besef dat onverwachte neveneffecten, onbedoelde storingen in de 'technological fix' en evenredig

beweging had uitgerekend (!) dat door aardgaswinning de bodem zou kunnen dalen, met mogelijk ernstige gevolgen voor de waddenflora- en fauna. De minister stelde voor het aardgas uit de bodem te winnen en schadelijk co₂ gas erin terug te pompen. Goed gas eruit, slecht gas erin: alle partijen, inclusief de dieren en planten op het wad, tevreden en weer een discussie omzeild over de zin van de technische manipulatie van de wereld.

48 R. Kaulingfreks, *Gunstige vooruitzichten: Filosofische reflecties over organisaties en management* (Kampen: 1996).

49 Vgl. P. van Dijk & H. Hummels, "Technologie en de organisatie van arbeid", in *Technologie en samenleving*, H. Achterhuis (red.) (Leuven/Apeldoorn: 1995), p. 182v.

toenemende risico's bij steeds complexer wordende systemen inherent zijn aan de techniek doorbreekt niet werkelijk het paradigma van het Ge-stell. Uiteindelijk gaat het er – ondanks de verkondiging van onvoorziene gebeurtenissen, van 'normal accidents', van een 'risico-maatschappij'⁵⁰ en een wereld die 'out of control'⁵¹ zou zijn geraakt – *hierom*: de meest optimale resultaten te boeken. Alles is er uiteindelijk op gericht "niets aan het toeval over te laten". Ondanks de alom vigerende waarschuwende geluiden over onbepaalbaarheid, onberekenbaarheid, contingentie en onvoorspelbaarheid, toont zich 'in praktijk' een persisterend streven naar beheersing, variërend van milieu-technologie tot genetische manipulatie. Lyotard schrijft: "Het ware doel van alle 'ontwikkeling' is dat er niets meer gebeurt waarop we ons niet hebben kunnen voorbereiden. Dat er alleen nog maar dingen gebeuren waardoor het systeem zijn prestaties kan optimaliseren. En dat wat gebeurd is onder controle gehouden kan worden, met de juiste code geregistreerd en opgeslagen, beschikbaar voor toekomstig gebruik."⁵²

In de betovering door de techniek, in het blindstaren op de maakbaarheid en manipuleerbaarheid van het zijnde heersen volgens Heidegger het 'hoogste en uiterste gevaar' (VA, 34). Dit gevaar schuilt niet in de dreiging van een mogelijke vernietiging van de wereld, sterker: juist het *uitblijven* van die vernietiging (een atoomramp of een rampzalig gevolg van genetische modificatie van gewassen) consolideert dit gevaar, namelijk: dat het technologisch imperatief vanzelfsprekend en onaantastbaar wordt (G, 25). Het hoogste en uiterste gevaar van het Ge-stell houdt in, dat elke andere mogelijke wijze van ontberging wordt verdreven (VA, 34). Zelfs de weg naar een bezinning op andere mogelijke wijzen van ontberging wordt versperd (VA, 35):

Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Willensmeinung, durch eine friedliche Entbindung, Umformung, Speicherung und Lenkung der Naturenergien könne der Mensch das

50 U. Beck, *World risk society* (Cambridge: 1999).

51 K. Kelly, *Out of controll: The new biology of machines* (London: 1995).

52 J.F. Lyotard, *Heidegger en 'de joden'* (Kampen: 1990). p. 68.

Menschsein für alle erträglich und im ganzen glücklich machen. Aber die Friede dieses Friedlichen ist lediglich die ungestört währende Unrast der Raserei des vorsätzlich nur auf sich gestellten Sichdurchsetzens (GA 5, 294).

Het is geen vrolijk en zeker geen bemoedigend beeld dat Heidegger schetst, al moeten wij wederom bedenken, dat er in de zijns-geschiedenis geen plaats is voor vrolijkheid of droefenis. Heidegger tracht slechts zijnshistorisch te ge-denken wat zich aan de hedendaagse mens voltrekt: een radicaal verzaken van het zijn, van het *gebeuren* van de dingen, ten gunste van de eindeloze manipulatie en verbruik daarvan. Wanneer Heidegger spreekt van “das Zeitalter des Untergangs” (GA 65, 397) heeft hij geen dreigende Apocalyps op het oog, maar de ondergang van het zijnsbesef in de voortdurende ‘Organisation des Mangels’. Ook het idioom van een ‘wereldnacht’ en van de ‘wereldverduistering’ (GA 5, 270), duidt vóór alles op de verduistering van het zijn als ‘Lichtung’:

Der geschichtliche Mensch betreibt und nützt und verändert das Seiende und erfährt sich selbst als Seienden – und das Seyn kümmert ihn nicht, gleich als sei es das Gleichgültigste. Man kommt ja auch, wie die Fortschritte und Erfolge zeigen, ohne das Seyn aus (GA 45, 216; GA 65, 449).

Dit alles is ook niet bedoeld als een ‘verwijt’ aan de hedendaagse mens. Beslissend is de aanscherping van hetgeen in *Sein und Zeit* als zijnsvergetelheid werd gethematiseerd. In later werk komt Heidegger tot het inzicht, dat aan de zijnsvergetelheid van de westerse filosofie en cultuur een zijns*verlatenheid* ten grondslag ligt (GA 65, 114). Waar ‘zijnsvergetelheid’ nog van een ‘verzuim’ lijkt te getuigen (GA 8, 155-156), duidt het idioom van ‘zijnsverlatenheid’ meer nadrukkelijk op de zijnsbeschikking die aan de westerse wereld ten grondslag ligt en die meer dan ooit in de huidige tijd heerst.

Hiermee wordt ook de ‘orakeltaal’ aan het begin van deze paragraaf meer inzichtelijk. Ik recapituleer: de eeuwige wederkeer van de wil tot willen behelst:

das Immer-wieder-bringen in den Bestand, d.h. Beständigung. Die ewige Wiederkehr ist die beständigste Beständigung des Bestandlosen (GA 50, 35).

Alles wordt gezien en herleid tot beschikbare, manipuleerbare voorraad. De eeuwige wederkeer, zoals wij die kennen, is het voortdurend zeker stellen van het zijnde. Maar dit zijnsverlaten vast- en zekerstellen van het zijnde behelst uiteindelijk slechts de bestending van een leegte. De leegte van de zijnsverlatenheid laat zich niet door de zich opstapelende manipulatie van het zijnde vullen:

Nur noch Verrechnung des Gelingens und Mißlingens der Mächenschaften werden verrechnet. Dieses Rechnen erstreckt sich in eine angemäße 'Ewigkeit', die keine Ewigkeit ist, sondern nur das endlose Undsowweiter des ödesten Flüchtigen (GA 65, 409).

In de zijnsverlatenheid van de planetair heersende techniek heerst een algehele gelijkvormigheid en onverschilligheid. De vraag dient zich aan naar de samenhang van techniek en verveling.

5. Nihilisme, Techniek, Verveling

An irremediable flatness is coming over the world.
*William James*⁵³

In het eerste hoofdstuk van deze studie zijn enkele beelden voorgelegd, waarin de verveling verscheen als een algehele vervlakking van de wereld en een raadselachtige onmacht tot het bestaan. In het voorgaande hoofdstuk is de onverschilligheid van de diepe verveling beschreven, waarin het Dasein alles om het even is; waarin "alles gleich viel und wenig gilt" (GA 29/30, 207), waarin het zijnde in het geheel zich ontzegt (GA 29/30, 210) en het geheim van het Dasein uitblijft (GA 29/30, 254). In dit hoofdstuk is de algehele nivellering beschreven die in het 'Ge-stell'

53 W. James, *On some of life's ideals* (New York: 1899). p. 59.

heerst. Wanneer het ‘Ge-stell’ als een zijnshistorisch fenomeen wordt geduid, kan de verveling niet alleen existentieel, zoals in hoofdstuk III is gebeurd, maar tevens epocmaal worden doordacht, dat wil zeggen: als grondstemming van het huidige ‘zijnsperk’.

5.1 Van angst naar verveling

Aan het begin van dit hoofdstuk is Heideggers aarzeling in *Was ist das – die Philosophie?* beschreven, wanneer hij vraagt naar de grondstemming die de huidige tijd be-stemt. Zoveel lijkt hem echter ‘zeker’, dat de grondstemming van het vaste vertrouwen in de voltooiing van de metafysica moet wijken voor een configuratie van andere stemmingen, waarbij onder meer de angst wordt genoemd. In de grondstemming van het vaste vertrouwen werd de waarheid nog als zekerheid gedacht. Maar ‘waarheid’ is, naar Nietzsche, inmiddels “dat, wat wij *niet* hebben”.

Na meer dan vijftientig eeuwen metafysische vertroosting rest ons slechts de zin- en doelloze eeuwige wederkeer van het zijnde en niets dan het zijnde. In het beruchte ‘Lenzer Heide’ fragment schrijft hij dat het leven, de wereld, de waarheid en alle idealen ‘tevergeefs’ zijn geworden. Verscheen in de religieuze waarde-ordering alles, zelfs het lijden, als zinvol, nu is het alsof er in het geheel geen zin in het bestaan meer bestaat; alsof alles tevergeefs is, hetgeen Nietzsche aanduidt als ‘de meest verlamme-nde gedachte’: “Het ‘*maar voortduren*’, gepaard aan een ‘tevergeefs’, zonder doel en zonder zin, is de *meest verlamme-nde gedachte*”. En hij vervolgt:

Overdenken we nu deze gedachte in zijn schrikwekkendste vorm: het bestaan zoals het is, zonder zin en zonder doel, maar onvermijdelijk terugkerend, zonder een finale in het niets: de eeuwige terugkeer. Dat is de extreemste vorm van nihilisme: het niets (het ‘zinloze’) eeuwig!⁵⁴

54 F. Nietzsche, *Nagelaten fragmenten* deel 6 (Nijmegen: 2001). p. 167 (KSA 12, 211). Vgl. W. Müller-Lauter, “Über den Nihilismus und die Möglichkeit seiner

Het vallen naar alle kanten, het dolen door een oneindig niets, waarvan de dolle mens spreekt, articuleren het schrikbeeld van de metafysica: de *horror metaphysicus*. De telkens verder terugwijken-de zekerheden van het metafysische denken, het groeiende besef van de fundamentele broosheid en de contingentie van het bestaan leert dat Leibniz' vraag: "Waarom is er iets en niet niets?" voortdurend wordt bespookt door haar mogelijke omkering, het verlamdende vermoeden dat er niets is, dat er *niet iets* is, dat de wereld fundeert.⁵⁵

Werden de middeleeuwse monniken nog geplaagd door *horror loci* en *horror vacui*, de afschuwwekkende verlatenheid van hun kloostercel en de voortdurend dreigende verdorring van hun ziel, van bepaald andere orde is een radicale ervaring van de totale leegte van de wereld. In *Ästhetik des Nihilismus* beschrijft Hillebrand welke indruk het doorbrekend nihilisme op denkers en dichters in de loop van de 19e eeuw heeft uitgeoefend. Paul, Tieck, Kleist, Büchner en tenslotte Nietzsche hebben, balancerend op de rand van wanhoop en waanzin, een 'wereld zonder heil' beschreven.⁵⁶ En hoewel Nietzsche gewoonlijk wordt bejubeld als de grote drakendoder die de hersenspinsels van de metafysica kordaat van zich zou hebben afgeschud, leed ook hij – en misschien als geen ander – onder de *horror metaphysicus*:

Ik houd me het beeld voor van Dante en Spinoza, die beter overweg konden met hun eenzaamheid. Zeker was hun denkwijze, vergeleken met de mijne, zó, dat die de eenzaamheid liet *verdragen*; en uiteindelijk bestond er voor allen die op de een of andere manier in het gezelschap van een 'God' verkeerden, nog helemaal niet zoiets, wat ik als 'eenzaamheid' ken. Voor mij bestaat mijn leven nu in de wens, dat het met alle dingen anders gesteld moge

Überwindung", in "Verwechselt mich vor allem nicht!": Heidegger und Nietzsche, H.-H. Gander (red.) (Frankfurt a.M.: 1994). p. 61-63.

55 L. Kolakowski, *Horror metaphysicus* (Amsterdam: 1989).

56 B. Hillebrand, *Ästhetik des Nihilismus: Von der Romantik zum Modernismus* (Stuttgart: 1991).

zijn, dan zoals ik ze begrijp; en dat iemand voor mij mijn 'waarheden' ongeloofwaardig maakt.⁵⁷

Deze wanhoop van Nietzsche raakt ons niet meer; zij klinkt zelfs achterhaald. Wie nu college over Nietzsche geeft, zal ervaren hoe eerstejaars filosofiestudenten braaf de bestandsopname neerschrijven: "g.o.d. i.s. d.o.o.d." De *horror metaphysicus* verontrust ons niet meer. Het nihilisme is geen onaangename gast meer die aan de poorten van de westerse beschaving rammelt. De deuren zijn er inmiddels wijd voor open gezet. Wij zijn inmiddels blij dat het leven geen zin heeft.⁵⁸ Het biedt ons de gelegenheid om vrijblijvend van de ene positie naar de andere over te stappen, de ene wereldbeschouwing welgemoed in te ruilen voor een andere, zolang als dat duurt. Het nihilisme is geen alles omverwerpende gebeurtenis meer. Wij zijn niet langer verbijsterd omtrent deze daad die volgens Nietzsche "te groot voor ons" zou zijn. En de zee die wij zouden hebben leeggedronken? De zee is niet leeggedronken, de zee is verdampt.

De *horror metaphysicus* is omgeslagen in *taedium metaphysicum*. Wij zijn verveeld geraakt met de 'Grote Verhalen', met al die achtereenvolgens ineengestorte kaartenhuizen, met al die 'reisgidsen voor angstige mensen', zoals Freud de grote filosofische systemen aanduidde.⁵⁹ Niet langer de angst, de grondstemming van het tijdperk van het *doorbrekende nihilisme*, maar de verveling, de grondstemming van het al maar *voortdurende nihilisme* is de 'toestand' waarin wij ons bevinden.

De angst is niet langer de grondstemming van deze tijd. De angst beneemt ons niet langer de adem. Het is eerder een onophoudelijk geeuwen dat ons bevangt. De ineenstorting van de me-

57 Brief aan Overbeck, 2 juli 1885. Geciteerd in W. Ries, *Friedrich Nietzsche: Hoe de 'ware wereld' eindelijk een fabel werd* (Assen: 1980). p. 52. (KSB VII, 63).

58 Vgl. J. van Heerden, *Wees blij dat het leven geen zin heeft* (Amsterdam: 1990). In "Nihilismus und Technologie" schrijft A. Takeichi, dat wij ons inmiddels "verheugd in het nihilisme storten" (A. Takeichi, "Nihilismus und Technologie", in *Zeitkritik nach Heidegger*, W. Schirmacher [red.] [Essen: 1989]. p. 184). Zie ook Finkielkraut, Steiner en De Dijn in paragraaf 6 van dit hoofdstuk.

59 Vgl. S. IJsseling, *Retoriek en filosofie: Wat gebeurt er wanneer er gesproken wordt?* (Bilthoven: 1975). p. 128.

tafysica verontrust ons niet meer; zij wordt ter kennisgeving aangenomen. In de plaats van angst en verbijstering is een tomeloze afwisseling van perspectieven gekomen en een voortdurende, maar uiteindelijk toch vooral vervelende verstrooiing met de nieuwste van de nieuwste ontwikkelingen die zich alom aandienen, in de techniek, de politiek, de kunst, de filosofie...

Wat rest ons, weeskinderen van de waarheid, kinderen van het uitgesloten derde, post-moderne 'marge-kramers' van dat wat is? In een helverlicht grand-café nipt de hedendaagse mens, met niets anders te vrezen dan een zachte dood, aan een campari-soda, terwijl op het podium onder een grote palm het combo *Peggy Lee and the Metaphysics* "Is that all there is?" speelt.

Dit gaat snel, misschien te snel. Meer dan een enkele Heidegger-vorser volhardt in een primaatstelling van de angst; niet alleen, zoals in hoofdstuk III werd betoogd, in existentiale, maar ook in *epochale* zin. Pöggeler vraagt in "Ein Zeitalter der Angst?" welke angst het huidige tijdsgewricht beheerst en hoe deze angst zich van die van vroegere tijden onderscheidt.⁶⁰ Beslissend voor de hedendaagse angst is volgens Pöggeler de ervaring van het *volstreckte Niets*. De existentiële angst zoals vertolkt door bijvoorbeeld Kierkegaard, Büchner en Kafka zijn volgens Pöggeler nog steeds bepalend voor de huidige 'epochale' gedaante van de angst, de radicale ineenstorting van elke existentiële oriëntatie. Pöggeler legt hier ook verbanden met politieke ontwikkelingen. Kafka's *Het Proces* articuleert niet alleen de absurditeit en de onmacht die de arme K. onschuldig en onbegrijpend ondergaat, maar verwijst naar de wijze waarop mensen in een "stationair, gesmeerd draaiende bureaucratische machinerie" kunnen worden vermalen. Pöggeler brengt de angst nadrukkelijk in verband met de explosief voortschrijdende ontwikkelingen in de techniek: de op beheersing en perfectie gerichte techniek wordt bespookt door een sluimerende angst die de fundamentele, onafwendbare eindigheid van de mens onthult. Wanneer beweerd wordt dat deze sluimerende

60 O. Pöggeler, "Ein Zeitalter der Angst?" in *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/München: 1992). pp. 142-149.

angst plaats kan maken voor hoop, vraagt Pöggeler of de bekoorlijke belofte van een betere toekomst uiteindelijk geen overschreeuwde angst is. Over verveling vinden wij in elk geval bij Pöggeler geen woord.

Ook Biemel ontwaart een onderdrukte angst in het tijdperk van de techniek, waarbij hij Heideggers techniekfilosofie verbindt met een van Kafka's laatste werken: 'Het hol'.⁶¹ In deze parabel schetst Kafka een dier dat onophoudelijk werkt aan de veiligheid van zijn ondergrondse bouwwerk. Maar juist dit onophoudelijk streven naar perfectie en zekerheid brengt een besef van voortdurend dreigend gevaar met zich mee: "Juist de voorzichtigheid vordert zoals helaas zo dikwijls, het levens-risico", verzucht het dier.⁶² Hoe meer vluchtwegen en schuilplaatsen hij bouwt, hoe meer gevaren en mogelijke indringers hem immers kunnen belagen. Op het hoogtepunt van zijn leven, wanneer het dier meent zijn angst te boven te zijn gekomen, heeft hij "nauwelijks één volmaakt rustig uur". Een voortdurend gesis doet het dier tijdens zijn werkzaamheden wanhopig vermoeden dat het gevaar hem op de huid zit, niet beseffend dat dit gesis zijn eigen sterfelijke adem is. Biemel duidt het dier – dit "voortdurend redenerende dier" – als het *animal rationale*. In zijn streven naar een "absoluut volmaakt hol" wordt hij verteerd door angst en vertwijfeling: achter het voortdurend pogen het bestaan zeker te stellen gaat het niet te verzekeren of zeker te stellen in-de-wereld-zijn als zodanig schuil. Ook bij Biemel geen woord over verveling.

Een iets andere toon zet Gander, die een configuratie van angst en verveling bespeurt in het huidige tijdperk. In beide grondstemmingen heerst een "afgrond van zin". Angst en verveling zijn de grondstemmingen van de zijnsverlatenheid. Toch krijgt ook bij Gander de angst het primaat, aangezien de angst zijnshistorisch kan omslaan in de overgangsstemming van de verbijstering ('Erschrecken'). De verbijstering is de zijnshistorische gedaante van

61 W. Biemel, "Zur Deutung unserer Zeit bei Kafka und Heidegger", in *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, W. Biemel & F.W. von Herrmann (red.) (Frankfurt a.M.: 1989). pp. 425-439.

62 F. Kafka, "Het hol", in: *Verzameld werk* (Amsterdam: 1977). p.967.

de angst, een mening die ook Held in “Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger” is toegedaan.⁶³

Dat de verveling niet als ‘prominente’ grondstemming wordt benoemd hangt wellicht samen met de omstandigheid dat genoemde auteurs zijn opgegroeid in een gebroken en ontzette wereld. De tweede helft van de twintigste eeuw is getekend door de herinnering aan de verschrikkingen van twee wereldoorlogen en de daarmee gepaard gaande algehele *déconfiture* van de menselijkheid. De techniek werd halverwege de vorige eeuw nadrukkelijk geïdentificeerd met haar gevaren. Een atoomoorlog werd enkele decennia lang als een ‘reële’ mogelijkheid ervaren. De zgn. ‘eerste generatie’ techniekfilosofen (Ellul, Anders, Gehlen, Jonas) hebben dan ook vooral de dreiging die van de techniek uitgaat aan de orde gesteld.

Een opmerkelijk tegengeluid biedt de in 1964 geboren Trawny, die de verveling nadrukkelijk kwalificeert als de stemming van de ‘machinatie’ (‘Machenschaft’) die het tijdperk van de techniek beheerst.⁶⁴ Binnen de machinatie kent de mens de afgrondelijke angst niet werkelijk meer, aangezien alles is gericht op sturing en organisatie (idem, 245v.). Trawny spreekt overigens niet van de verveling als grondstemming, aangezien volgens hem – het werd in hoofdstuk III al opgemerkt – de verveling vanuit zichzelf geen omslag teweeg kan brengen. De verveling is de ‘hoofdstemming’ van het heden (idem, 262). Zij is de stemming die heerst in het ‘niemandsland’ (idem, 266) van de planetaire techniek waarin het *animal rationale* is verworden tot functionaris van de techniek: “De hoofdstemming van de machinatie, de diepe verveling, stemt elk wereldervaren als zodanig” (idem, 276). Een algehele nivelleringsheerst immers in de techniek: voor het rekenende denken weegt alles even zwaar en daarom weegt het niets. Deze indiffe-

63 H.-H. Gander, “Grund- und Leitstimmungen in Heideggers ‘Beiträge zur Philosophie’”, *Heidegger Studies* 10 (1994). p. 21v.; K. Held, “Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger”, in *Zur Philosophischen Aktualität Martin Heideggers*, Bd. 1, D. Papenfuss & O. Pöggeler (red.) (Frankfurt a.M.: 1991). p. 40.

64 P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* (Freiburg/München: 1997).

rentie van de machinatie kent geen werkelijk gewicht toe aan de dingen (idem, 283).

Sinds de gebeurtenissen rond 11 september 2001 wordt evenwel in uiteenlopende toonaarden verkondigd dat de angst, met name de angst voor terreuraanslagen, deze tijd be-stemt, hetgeen bijvoorbeeld wordt uitgesproken in Barbers *Fear's Empire*.⁶⁵ Na de angst voor een derde wereldoorlog, die een atoomoorlog zou zijn, met honderden miljoenen slachtoffers, volgde de angst voor de uitputting van de aarde en voor ecologische rampen. Inmiddels heerst de angst voor min of meer grootscheepse terroristische aanslagen. De muur die rond Israël gebouwd wordt, zou een symbool van angst kunnen worden genoemd. Maar niet alleen in Israël worden dergelijke muren gebouwd. De urbane ruimten worden vanuit een 'ecologie van de angst' heringericht. 'Veiligheid' is het devies van de capsulaire beschaving.⁶⁶ Men bedenke evenwel, dat in de 'gated communities' de angst weliswaar buiten, maar tevens de verveling *binnen* de muren wordt gehouden.

Maar is het niet zo, dat in het huidige tijdperk de angst op eigenaardige wijze uitblijft? Overal worden de handen immers ineengeslagen; nieuwe 'geallieerden' keren zich inmiddels tegen een nieuwe 'As van het Kwaad'. 'Daadkrachtigen' zoeken onversaagd naar een 'Nieuwe Wereldorde'. Zijn wij werkelijk angstig – op de direct betrokkenen en getroffen na – of raken al die verschrikkingen van willekeurige berovingen, 'zinloos geweld' en terreuraanslagen ons slechts momentaan, om vervolgens in het zog van de indifferentie te verdwijnen? De media spoeden zich van de ene ramp of aanslag naar de andere. De aardbeving op dinsdag doet de vlieg-ramp op maandag al snel vergeten, en na de bomaanslag

65 B. Barber, *Het rijk van de angst* (Baarn: 2003). Vgl. ook: Y. Schweitzer & S. Shay, *The globalisation of terror: The challenge of Al-Qaida and the respons of the international community* (Brunswick: 2003); H. van den Berg & G. Pas, *In de greep van de angst: Het immigratiedebat na 11 september* (Utrecht: 2002); J. Gray, *Al Qaeda and what it means to be modern* (New York: 2003). Vgl. ook de bonte verzameling artikelen en boeken die worden genoemd op de website van het Centre for the Study of Global Change van de universiteit van Indiana: www.indiana.edu/~worldterrorism/sept11.htm (geraadpleegd augustus 2006.)

66 Vgl. L. de Cauter, *De capsulaire beschaving: Over de stad in het tijdperk van angst* (Rotterdam: 2004).

op woensdag wordt van de aardbeving van dinsdag ineens weinig meer gehoord. Het ellendige fenomeen van het 'ramptoeisme' – een nieuw hedendaags amusement – is een teken aan de wand van verveling. Het zou mij niet verbazen wanneer een longitudinaal onderzoek naar achterliggende motivaties van het palet variërend van 'happy' slapping', het werpen van stenen van viaducten, het pesten, terroriseren, of zelfs afslachten van medeleerlingen op high-schools tot regelrechte – al dan niet 'religieus' gemotiveerde – zelfmoordaanslagen, zou bevestigen dat deze weliswaar angst en vrees genereren, maar bij de 'daders' *zelf* niet zelden door een uitzichtloze verveling zijn ingegeven.⁶⁷ En waar het al die vermeend panische kandidaat-slachtoffers, voor wie geen publieke ruimte meer veilig zou zijn, betreft: wat te denken van de oproep van Bush aan de Amerikaanse burgers, onmiddellijk na de aanslag op de Twin Towers, om toch vooral hun bestedings- en consumptiepatronen aan te houden, zo niet fors op te voeren, omdat *dit* de adequate reactie op Bin Laden en consorten zou zijn, een oproep die werd gevarieerd door Blair die na de aanslagen op de Ondergrondse in Londen opriep toch vooral 'the Tube' *en masse* te betreden?

Wanneer Cioran schrijft, dat het enige middel tegen de verveling de angst is, omdat het middel sterker moet zijn dan de kwaal⁶⁸,

67 Van Raalten schrijft: "De activiteit die de verveling absoluut verdrijft is de angstsensatie. In de verveling ligt een wachten op een vulling, die echter niet gevonden wordt. Dit wachten kan iemand te veel worden. Als alles vervelend blijft en nooit enige invulling biedt, kan iemand er toe komen naar hardhandige middelen te grijpen om de verveling uit te bannen en de angst is zo'n middel bij uitstek. In de angstbeleving wordt de tijd die als vervelend wordt ervaren, die leeg is, en maar niet op wil schieten, tot een overvol heden. [...] In de angstbeleving is het tijdsbesef geheel verdwenen. De omklemming van de angst activeert het bewustzijn zodanig dat het de tijd buitensluit. Elk moment wordt een eeuwig heden en hoe meer angst, hoe minder verveling. Wie zich afvraagt welke psychische drijfveren mensen ertoe brengen zich in levensgevaarlijke situaties te begeven, komt ertoe te denken aan de angstbehoefte die uit de verveling opkomt. Waartoe deze behoefte mensen kan brengen valt nauwelijks te catalogiseren. Men kan denken aan roekeloos verkeersgedrag, men kan ook denken aan oorlogshandelingen." F. van Raalten, *Eenzaamheid & communicatie* (Bussum: 1982). p. 86.

68 E.M. Cioran, *Geboren zijn is ongemak* (Amsterdam: 1984). p. 69.

heeft hij misschien gelijk. Onder de alom uitgezongen angst gaat uiteindelijk de verveling schuil, die met allerlei opgeklopte angsten wordt bestreden. Daarbij komt, dat het niet eens de angst is die heerst, maar eerder vrees (let op de titel van Barbers boek: *Fear's Empire*). Al in *Sein und Zeit* schrijft Heidegger, dat wij liever griezelen dan de angst te doorstaan: wij zijn liever bang dan angstig (SuZ, 186). En wellicht geldt ook: liever bang dan verveeld. Het gevoel je bedreigd te voelen – met een nagenoeg verwaarloosbare kans op fataal ‘resultaat’ – is aantrekkelijker dan het besef te behoren tot de miljoenen ‘average Joe’s’ die hun eindeloos middelmatige levens slijten in suburbs en vinex-wijken, met de televisie en het internet als enige ‘opening’ naar de wereld. Sloterdijk schrijft: “De voorstelling dat alles met een grote knal zal eindigen is niet angstaanjagender dan de voorstelling dat alles voor altijd zo door zal gaan”.⁶⁹ Opmerkelijk genoeg concludeert Boomkens in *De angstmachine*, na een uitgebreide analyse van de fascinatie voor angst en geweld in de hedendaagse cultuur – horrorfilms, boeken als *American Psycho* en de meest gewelddadige computergames –, dat aan deze fascinatie uiteindelijk de verveling ten grondslag ligt.⁷⁰ En McLuhan schrijft in *Understanding Media*: “Het effect van de elektrische technologie was aanvankelijk angst. Nu lijkt het de verveling op te leveren. Wij zijn door drie stadia gegaan die, individueel of collectief, ook elke ziekte of inspanning in ons leven laten zien: paniek, weerstand en uitputting.”⁷¹ In 1961 schrijft Heidegger:

69 P. Sloterdijk, *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* (Amsterdam: 1989). p. 238. Over de aanslagen op de Twin Towers schrijft Sloterdijk: “Aanval is een prima verkoopbaar product en hoe meedogenlozer hij wordt uitgevoerd, des te hoger de mediale beloning uitvalt. De aanvallers weten hoe dat komt: de zenuwstelsels van de bewoners van het kristalpaleis zijn een makkelijke prooi voor elk soort invasie, omdat ze, murw gemaakt door de paleisverveling, altijd op nieuws van buiten zitten te wachten.” P. Sloterdijk, *Het kristalpaleis: Een filosofie van de globalisering* (Amsterdam: 2006). p. 196.

70 R. Boomkens, *De angstmachine: Over geweld in films, literatuur en popmuziek* (Amsterdam: 1996). p. 127v.

71 M. McLuhan, *Media begrijpen: De extensies van de mens* (Amsterdam: 2002). p. 49. Vgl. voor een meer indringende en diepgravende analyse: Henk Oosterling, *Radicale middelmatigheid* (Amsterdam 2000).

Vermutlich gehören das Unheimische der technischen Welt und die tiefe Langeweile als der verborgene Zug zu einer gesuchten Heimat zusammen (GA 16, 580).

5.2 *Verveling als grondbestemming*

Zoals aan het begin van dit hoofdstuk werd opgemerkt voltrekt zich in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* een wending van een existentiale naar een epochale duiding van de verveling. Uiteindelijk is het niet de diepe verveling als existentiale structuur waar het Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* om gaat, maar een *bepaalde* diepe verveling die zijn tijd stemt en bestemt (GA 29/30, 242). Heidegger benadrukt dat het hem niet te doen is om de vraag of de mens zich in het huidige tijdperk ‘meer’ verveelt dan in andere tijdperken (GA 29/30, 240-241), maar om de vraag naar een specifieke diepe verveling die heerst. Is het niet zo, dat het Dasein in de *huidige* mens *als zodanig* vervelend is geworden: “*Ist es am Ende dem Dasein im heutigen Menschen als solchem langweilig?*” (GA 29/30, 242).

Dat het Dasein in de huidige mens “als zodanig” vervelend is geworden is een extreme, zo niet uiterste bepaling van wat verveling vermag te zijn, hetgeen aan het slot van *De Taal der Verveelden* als de ‘verveelde verveling’ werd aangeduid. Het Dasein is ons ‘om het even’ geworden – het is ‘uitgedoofd’. Het wonderlijke gegeven dat er werkelijk iets te doen, te zien en te zeggen valt voltrekt zich niet meer aan ons. Dat is een opmerkelijk vermoeden, aangezien er zoveel te zien valt, zoveel gezegd wordt en zoveel wordt gedaan. De wereld is vol drukke Pjetoehen (zie hoofdstuk 11) die ‘absoluut’ geen tijd hebben om zich te vervelen.

Dit is nu precies waarbij Heideggers vermoeden aanknoopt. Zo bespeurt hij een diepe verveling in het onvermoeibaar trachten de eigen tijd te diagnosticeren, de toestand van de wereld te beschrijven, aan te geven wat er ‘aan de hand is’, wat ons ‘te wachten staat’, en wat er ‘gedaan kan worden’. Het gaat hem daarbij – zoals in het voorgaande hoofdstuk werd opgemerkt – niet zozeer

om de *strekking* van de vele vigerende cultuurdiagnosen maar om de omstandigheid *dat* al die diagnoses worden *gesteld*; dat ons Dasein klaarblijkelijk zo vervelend en nietszeggend is geworden dat wij een ‘rol’ in de wereldgeschiedenis behoeven teneinde ons bestaan weer ‘interessant’ te maken:

Was liegt daran daß wir uns diese Rolle [in der Weltgeschichte] geben und gar geben *müssen*? [...] Müssen wir uns selbst erst wieder interessant machen? (GA 29/30, 115).

Heidegger schrijft dit aan het einde van de jaren twintig van de vorige eeuw. Maar als het om de zucht naar zelf- en tijdsbepalingen gaat, is zijn analyse veelvoorspellend. Er is op dit moment waarschijnlijk geen genre zo populair als dat van de cultuurkritiek en tijdsdiagnostiek. Leven wij in de postmoderniteit, of in de malaise van de moderniteit? Zijn wij eigenlijk ooit modern geweest? Welke taak rest de ‘intellectuelen’? Wie vermorzelt wie in ‘the clash of civilizations’? Wat staat ons te wachten aan het alom verkondigde ‘einde’ van de kunst, de politiek, de geschiedenis en de filosofie? Leven wij in een ‘Tijd van Onbehagen’? Of moeten wij de moed opbrengen in de pluriculturaliteit een nieuwe Verlichting te zoeken?

Deze praktijk van het benoemen en bestempelen van wat er nu precies ‘aan de hand is’ hoort volgens Heidegger uiteindelijk thuis in het meer omspannende fenomeen van een even tomeloze als loze *bedrijvigheid*. De alomtegenwoordige diagnoses en prognosen en de bijbehorende onvermoeibare oproepen tot aanpak van de talloze om leniging vragende noden bedekken een leegte:

Überall, wo Betrieb das Wesentliche ist, ist versteckterweise eine Leere des Daseins da, die eben durch die Geschäftigkeit des Betriebs ständig beseitigt wird” (GA 27, 365).

In alle bedrijvigheid heerst een eigenaardige nood, die Heidegger – het werd aan het slot van hoofdstuk III al opgemerkt – duidt als de “nood van de nodeloosheid” (GA 45, 181 v.; GA 65, 107 v.). Er schuilt een eigenaardige, verborgen nood in een wereld, waarin weliswaar talloze noden worden onderkend, maar welbeschouwd

uitsluitend *manipuleerbare* noden; niet de 'nood' van het Da-sein zelf; het in-de-wereld-zijn als zodanig. Heidegger bepaalt dit nader als een uitblijven van het besef van het geheim van ons bestaan en van de benardheid ('Bedrängnis') van het Da-sein:

Das *Geheimnis* fehlt in unserem Dasein, und damit bleibt der innere Schrecken aus, den jedes Geheimnis bei sich trägt und der dem Dasein seine Größe gibt. Das Ausbleiben der Bedrängnis ist das im Grunde Bedrängende und zutiefst Leerlassende, d.h. die *im Grunde langweilende Leere* (GA 29/30, 244).

Heidegger verkondigt dit in het crisisjaar 1929. Het idioom van een 'nood van de nodeloosheid' en het ontbreken van het 'geheim' in het Dasein lijkt een affront jegens de miljoenen die niet de luxe van de verveling kenden, maar wier leven door honger en ellende werd verscheurd. Heidegger onderkent dat zijn inzet op zijn minst opmerkelijk is:

Überall gibt es Erschütterungen, Krisen, Katastrophen, Nöte: das heutige soziale Elend, die politische Wirrniss, die Ohnmacht der Wissenschaft, die Aushöhlung der Kunst, die Unkraft der Religion (GA 29/30, 243).

Waar het echter om gaat is, dat bij al deze rampspoed, crises en ellende, bij alle onmacht van wetenschap, kunst en religie, alles er op gericht is de noden te lenigen op een wereldwijde 'jaarmarkt' van problemen en oplossingen (GA 65, 19-20). Overal worden de handen ineengeslagen om de noden te lenigen; overal wordt de strijd tegen de noden georganiseerd. Elke organisatie en elke partij heeft zijn program. Iedereen zoekt naar 'oplossingen'. Maar juist hierdoor blijft de ontvankelijkheid voor de "Not im Ganzen" die ons bestaan ten diepste beheerst en waarvoor geen oplossingen bestaan, verborgen en zo voortdurend onopgemerkt:

Diese zappelnde Notwehr gegen die Nöte lässt gerade eine Not im Ganzen nicht aufkommen. Dieses Ausbleiben der Bedrängnis wird nur scheinbar verdeckt, vielmehr gerade bezeugt durch die Umtriebe des heutigen Dahintreibens. Denn letztlich ist in all

dem Organisieren und Programmbilden und Probieren ein allgemeines sattes Behagen in einer Gefährlosigkeit (GA 29/30, 244-245).⁷²

Heidegger thematiseert aan gene zijde van maatschappelijke ellende en politiek activisme een nood die niet te 'lenigen' valt, een nood die aan de bedrijvigheid ten grondslag ligt, maar die met alle bedrijvigheid juist voortdurend wordt verdreven. In het roemruchte college uit 1934, kort na het neergelegde rectoraat, vraagt Heidegger:

Sind wir ins Leere geraten trotz der taumelnden Fülle? Sind wir noch wahrhaft vom Wesen der Dinge bedrängt, oder sind wir nur mit vielerlei beschäftigt, damit wir der großen Langeweile noch entgehen? (GA 38, 53).

Vlak na de oorlog, in juni 1945, verzorgt Heidegger in kleine kring een lezing, getiteld "Die Armut". Hij bezint zich op de totale armoede en ontreddering die aan het einde van de oorlog in Duitsland, maar ook in vele andere landen, heerst. Deze materiële armoede reikt volgens Heidegger echter niet tot het 'wezen' van de armoede, aangezien deze materiële armoede slechts het tegendeel is van materiële rijkdom. Het opheffen van materiële armoede zou waarschijnlijk uiteindelijk slechts tot leegte en verveling leiden. In een zijnsfilosofische variant op het christelijk adagium "niet bij brood alleen" – met dien verstande dat het Heidegger om een "niet bij het zijnde alleen" gaat:

Die Gefahr der Hungersnot z.B. und der mageren Jahre besteht, auf das Ganze und Eigenliche des abendländischen Geschickes gesehen, keineswegs darin, das vielleicht viele Menschen umkommen, sondern daß diejenigen die durchkommen, nur noch

72 Het is precies op dit punt dat de kritiek van Pocai inzet: in een dergelijke alghele, ongedifferentieerde afwijzing van *alle* bestaande instituties en initiatieven rest er voor Heidegger niets anders dan een oproep tot een 'heroistisch decisionisme'. Zijn analytiek van de verveling is volgens Pocai louter destructief en blijft bijvoorbeeld achter bij Nietzsche die ten minste nog een nieuwe waarde-ordening zou hebben gezocht. Vgl. R. Pocai, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: Sein Denken zwischen 1927 und 1933* (Freiburg/München: 1996). p. 264v.

leben um zu essen, damit sie leben. Das 'Leben' dreht sich um sich selbst in seiner eigenen Leere, von der es in der Gestalt der kaum bemerkten und oft uneingestanden Langeweile umlagert wird. In dieser Leere verkommt der Mensch.⁷³

Deze intuïtie wordt ook en op meer navrante wijze uitgewerkt in een fictief "Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager", geschreven in mei 1945:

Der Jüngere: "Eines Tages [werden wir] aus der geklärteren Einsicht in das Wesen der Verwüstung erkennen, daß die Verwüstung auch dort und gerade dort herrscht, wo Land und Volk von den Zerstörungen des Krieges nicht getroffen wurden."

Der Ältere: "Wo also die Welt im Glanz des Aufstiegs, der Vorteile der Glücksgüter erstrahlt, wo die Menschenrechte geachtet sind, wo die bürgerliche Ordnung eingehalten und wo vor allem die Zufuhr für die ständige Sättigung eines ungestörten Behagens gesichert ist, so daß alles übersehbar ins Nützliche verrechnet und eingerichtet bleibt."

Der Jüngere: "Wo vor allem nie das Unnötige den Lauf der Tage hemmt und die gefürchteten leeren Stunden bringt, in denen der Mensch sich selbst langweilig wird." (GA 77, 216).

Zelfs de verwoestingen aangericht in de oorlog raken niet tot het 'wezen', dat wil zeggen: het zijnshistorische gebeuren van een verwoesting, die lang voor de wereldoorlogen is ingezet (GA 77, 211). Deze 'verwoesting' is de verzaking van het zijn in de metafysica en in de voortdurende jacht naar het zijnde in het tijdperk van de techniek. Juist in een wereld waarin de verwoesting in concrete zin uitblijft, in een wereld waar van alles beschikbaar is en een – weliswaar voortdurend te repareren en te corrigeren – ordenelijke samenleving bestaat, neigt de mens ertoe alles in termen van overzichtelijke genietingen en nuttigheden te beschouwen, ongehinderd door het 'onnodige' (lees: het zijn) dat zich ogenschijnlijk aan gene zijde van de dagelijkse beslommeringen bevindt.

In 1961, meer dan dertig jaar na het college *Die Grundbegriffe*

73 M. Heidegger, "Die Armut", *Heidegger Studies* 10 (1994). pp. 5-10.

der Metaphysik, in een tijd waarin de meeste materiële noden inmiddels ruimschoots zijn gelenigd, stelt Heidegger opnieuw de in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* gestelde vraag, die klaarblijkelijk niets aan ‘actualiteit’ heeft ingeboet: “Steht es am Ende so mit uns, daß eine tiefe Langeweile in den Abgründen unseres Daseins hin und her zieht wie ein schleichender Nebel?” (GA 16, 579).

Heidegger brengt in deze voordracht de verveling nadrukkelijk in verband met de leegte van het tijdverdrijf. De vrije tijd wordt krampachtig gevuld met allerhande verstrooiingen:

Vermutlich ist es die kaum beachtete Grundstimmung der tiefen Langeweile, die uns in all den Zeitvertreib hineintreibt, den uns das Fremdartige, Aufreizende, Behexende täglich im Unheimlichen anbietet (GA 16, 579).

In de vrije tijd, toch een van de grote verworvenheden van de technologische ontwikkelingen, wordt de mens op zichzelf teruggevoerd en ervaart hij wat in de bedrijvigheid van de techniek verduwen wordt en zo verborgen blijft: dat de tijd wanneer zij ons ter beschikking staat ‘te lang’ wordt:

Der Mensch vermag von sich aus und allein mit seiner freien Zeit nichts mehr anzufangen. Was sagt dies? Etwas sehr Merkwürdiges: Daß dem heutigen Menschen, der für nichts mehr Zeit hat, die Zeit, wenn er es frei hat, sogleich zu lang wird. Er muß die lange Zeit vertreiben, indem er sie verkürzt durch Kurzweil. Das Kurzweilige soll die Langeweile beseitigen oder sie wenigstens überdecken und vergessen lassen (GA 16, 579).

De vrije tijd breekt ons op omdat wij geen oog meer hebben voor het geheimvolle gebeuren van het in-de-wereld-zijn. Het geheim van het bestaan, zo daar nog sprake van kan zijn, is geworden tot op te lossen puzzels en ‘raadseltjes’:

In der Alltagssprache hat der Name ‘Rätsel’ nur die Bedeutung von einem versteckten, und das heißt für den Verstand versteckten, d.h. verzwickten Zusammenhang, der dem leeren Scharfsinn eine Gelegenheit zu Kunststücken und zum Kopfzerbrechen gibt

(‘Kreuzworträtsel’). Hier liegt wohl ein tieferer Bezug verborgen, so daß der moderne Mensch auch noch in den leeren Stunden seiner metaphysischen Langeweile, in der er mit sich selbst nichts mehr anzufangen weiß, doch noch zu Rätseln, wenngleich nur zu solchen, die Zuflucht nimmt (GA 53, 40).⁷⁴

Wij zijn voortdurend op de vlucht voor de verveling en op zoek naar het ‘interessante’. Maar juist in deze verstrooiende vlucht naar ‘het interessante’ blijft het *inter-esse* – het werkelijk ‘zijn temidden van het zijnde’ – uit. Want:

Inter-esse heißt: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr bleiben. Allein für das heutige Interesse gilt nur das Interessante. Das ist solches, was erlaubt, im nächsten Augenblick schon gleichgültig zu sein und durch anderes abgelöst zu werden, was einen dann ebensowenig angeht wie das Vorige. Man meint heute oft, etwas dadurch besonderes zu würdigen, daß man es interessant findet. In Wahrheit hat man durch dieses Urteil das Interessante bereits in das Gleichgültige und alsbald Langweilige geschoben (GA 8, 6-7).

In *Aufstand der Dinge* heeft Kästner betoogd, dat ‘wereld’ nog slechts dat is, wat zich onttrekt: *mundus abstrusus*. ‘Wereld’ is hetgeen verdwijnt in een onstuitbare maalstroom van productie en consumptie – *mundus rapidus* – waarin de dingen voortdurend op de vlucht zijn. Deze vlucht is het gevolg van wat Kästner “das Welt-banale” noemt. Volgens Kästner dient zich een nieuwe wurger aan: het banale in de wereld; “De nieuwe wereldvijand, die raad-selachtige besmetting, die de dingen van binnen uit ziek maakt, uitholt en slap en kleurloos maakt.”⁷⁵

Hoewel de modernistische opheffing van de feodale ‘banlieu’ als een bevrijding is verwelkomd, aangezien de hele wereld nu

74 In een college over Parmenides merkt Heidegger op, dat wij in het tijdperk van de techniek vervreemd zijn geraakt van het ‘geheimvolle’. Het geheimvolle is inmiddels tot het “onverklaarbare ‘verklaard’”, en is zo nog slechts een ‘rest’ die bij de alles verklarende wetenschap en techniek nog ‘uitstaat’ (GA 54, 92-93).

75 E. Kästner, *Aufstand der Dinge: Byzantinische Aufzeichnungen* (Frankfurt a.M.: 1993). p. 32.

voor iedereen toegankelijk wordt, dient zich ook een algehele nivellering aan. Met lede ogen beschrijft Kästner de banaliteit die de Agia Sophia in Istanbul heeft getroffen. Bij de rigoureuze secularisering is de Agia Sophia als gebedshuis gesloten en een museum geworden, en zo tot een object van toerisme verworden. De Ikonenwand is verwijderd; de sacrale ruimte is een profane, banale, toegankelijke, al-te-toegankelijke ruimte geworden (idem, 33). Dit geldt niet alleen voor de Agia Sofia, maar voor de wereld in het geheel, waar de cyclopen van deze tijd, de toeristen, met hun camera's in de aanslag, kris kras doorheen stappen. Wij zijn 'reizigers zonder schaduw' geworden. Meedogenloos schreef reeds Dostojewski over zijn reis door Europa: "Al zal ik de dingen dan ook maar oppervlakkig zien, dacht ik, ik zal tenminste alles gezien hebben, overal geweest zijn; uit al die indrukken zal dan toch een soort samenhangend overzicht, een gaaf panorama ontstaan."⁷⁶ De verzuchting in een airconditioned touringcar: "This is Tuesday, so this must be Bruxelles" geldt niet alleen meer voor verveelde Amerikanen. Baudrillard verzucht: "Alles komt aan het oppervlak, maar deze oppervlakkige dingen bezitten geen geheimen meer."⁷⁷ De wereld en de dingen gaan aan banaliteit ten onder.

6. De onmacht tot 'Dasein'

In de voorgaande paragraaf is het vermoeden uitgesproken dat in het zijnsperk van het Ge-stell het Dasein is uitgedoofd. Het wonderlijke gegeven dat er werkelijk iets te doen, te zien en te zeggen valt, voltrekt zich niet meer. Het 'inter-esse' blijft uit. Aan het begin van de *Beiträge zur Philosophie* spitst Heidegger toe: de heden-daagse mens is "onmachtig geworden tot Da-sein" (GA 65, 8). En is de verveling iets anders dan dit: de onmacht tot Dasein? Wat is er gebeurd? Ons Dasein is 'design' geworden. Wij zijn gefixeerd op het zijnde en op niets dan het zijnde; de wereld is overvol van

⁷⁶ F.M. Dostojewski, "Winterse opmerkingen over zomerse indrukken", in *Verzamelde werken*, Bd. 4 (Amsterdam: 1957). p. 65.

⁷⁷ J. Baudrillard, *De fatale strategieën* (Amsterdam: 1983). p. 98.

het zijnde en er heerst geen enkele notie voor de verborgenheid, voor het geheim in het bestaan. “Das Seyn, wer kümmert sich um das Seyn? Alles jagd nach dem Seienden”, verzucht Heidegger in de *Beiträge zur Philosophie* (GA 65, 443). In een wereld waarin de bedrijvige manipulatie van het bestaan centraal staat, in een wereld vervuld van materialisme en consumptie, waart verhuuld een diepe verveling rond. Alles staat ons ter beschikking, maar is er nog wel iets dat ons werkelijk raakt? Het nihilisme, de ooit als onaangenaam gekwalificeerde gast die aan de poorten van onze beschaving de leegte verkondigde, kan nu – in het licht van de verveling – als volgt nader worden geduid:

Der Name ‘Nihilismus’ sagt [...] daß in dem, was er nennt, das nihil (nichts) wesentlich ist. Nihilismus bedeutet: mit dem Seienden ist es nichts, und zwar keineswegs nur mit diesem oder jenem Seienden, sondern nichts ist es mit dem Seienden als solchem im Ganzen (GA 67, 177).

En het is ‘niets’ met het zijnde in het geheel, juist door de loutere fixatie op het zijnde, op het *on*-verborgene, waardoor de *on-verborgenheid*, het geheim van het zijn uitblijft. Want:

Die tiefste Indifferenz und Gleichgültigkeit des vulgären Verstandes liegt nicht in jenem indifferenten Verhalten zu verschiedenen Seienden, innerhalb dessen er sich gleichwohl zurecht- und durchfindet, sondern die Gleichgültigkeit des vulgären Verstandes hat darin ihr Ungeheures, daß der das *Sein* des Seienden überhört und nur Seiendes zu kennen vermag (GA 29/30, 517).

Elke dag kiezen wij uit 40 soorten brood, 50 televisiekanalen en meerdere malen per jaar uit duizenden vakantiebestemmingen (met altijd weer diezelfde zin in de prospectus: “Op dit goed geaccommodeerde complex zult u zich geen moment vervelen!”).⁷⁸ Ons

⁷⁸ De *Nederlandse Spoorwegen* adverteerden enkele jaren geleden op billboards met de tekst: “Verveling bestaat niet”. De geïnteresseerde voorbijganger mocht uit de toelichting opmaken dat de verveling ‘niet bestaat’ omdat de NS elke dag meerdere uitstapjes in de aanbieding heeft: “Ook dit jaar barst ’t boekje

bestaan is een gemoedelijke, waar mogelijk verleidelijke, spannende en meeslepende ‘overvolle leegte’ geworden. In het *Woord Vooraf* tot dit boek werd John Lennon geciteerd: “There’s always something happening, but nothing going on”. Er is altijd wel ‘iets gaande’, er is altijd wel iets dat om onze aandacht ‘vraagt’ en deze ook ‘verdient’, er zijn immers zoveel zaken waaraan wij ‘niet voorbij kunnen gaan’, maar juist daardoor gaan wij achteloos voorbij aan het zijn en blijft het *gebeuren* van het zijnde uit. De fixatie op het zijnde en het uitblijven van het zijn horen bijeen (VA 270). Zoals de techniek nihilisme ‘in praktijk’ is, zo is verveling zijnsverlatenheid ‘in praktijk’.

In de *Beiträge zur Philosophie* schetst Heidegger een aantal fenomenen waarin de zijnsverlatenheid zich aandient; in machinatie (‘Machenschaft’), in het reusachtige (‘das Riesenhafte’), in snelheid en versnelling (‘Schnelligkeit’), en in de verwording van de ervaring tot beleving en ontluistering (‘Erlebnis’) (GA 65, 109v.). In het nu volgende worden deze fenomenen beschreven en wordt gevraagd in hoeverre Heideggers intuïties – opgetekend aan het eind van de jaren dertig van de vorige eeuw – nu nog ‘standhouden’.

6.1 Machinatie en verveling

Onder ‘Machenschaft’ verstaat Heidegger de reductie van de werkelijkheid – de natuur, de samenleving, het alledaagse leven – tot een berekenbaar, calculeerbaar geheel: het ‘Ge-stell’. Leidend beginsel bij alles dat plaatsvindt is: ‘organisatie’ (GA 65, 121). De term ‘Machenschaft’ – ‘machinatie’ – mag niet te gemakkelijk in de pejoratieve zin worden opgevat als ‘list’, of ‘intrige’. Heidegger weert deze associatie ook uitdrukkelijk af (GA 65, 126; GA 69, 186). Het is hem niet te doen om de duiding van een bepaalde menselijke ‘gedraging’, maar om de wijze waarop het zijn in het

Er-op-uit! – 1001 Ideeën voor een dagje uit van de ideeën voor ééndagsvakanties op stralende zomerdagen, maar ook uitstapjes die de saaiste winterdag nog leuk kunnen maken. [...] Voor maar 4,50 laat u zoveel avontuur toch niet liggen!”. De Duitse pulpzender RTL+ adverteert zonder enige gêne (laat staan zelfkennis) sinds jaar en dag met de slogan “RTL+: Gegen die Langeweile!”.

Ge-stell geschiedt. In het Ge-stell – het is in voorgaande paragrafen uitvoeriger uiteengezet – verschijnt het zijnde uitsluitend als manipuleerbaar bestand. Kenmerkend voor de machinatie is, dat niets ‘onmogelijk’ is, dat alles ‘voorstelbaar’ is en zo toegankelijk kan worden gemaakt voor planning, sturing en berekening. Dit rechtvaardigt het idioom van een tijdperk waarin een “gänzliche Fraglosigkeit aller Dinge und aller Machenschaften” heerst (GA 65, 123). Waar machinatie heerst, wordt alles ‘gemaakt’ of ‘laat het zich maken’, als men daar maar de ‘wil’ toe opbrengt; een ‘wil’ die overigens als zodanig al is uitgeleverd aan de machinatie (GA 65, 108). Kenmerkend voor de machinatie is bovendien de tendens zich naar alle kanten uit te breiden.⁷⁹ De machinatie is eenvoudig te herkennen in de manipulatie van het menselijk lichaam (fitness, cosmetische chirurgie reikende tot een ‘complete makeover’) en in de hausse van zgn. ‘Levenskunst’-literatuur, variërend van het zelfgenoegzaam opportunistische *How to get what you want and want what you have* van Gray, waarin wordt aangegeven hoe men jeugd-trauma’s in een “vierstappenplan” eenvoudig te boven kan komen,

79 Als zo vaak is het goed ook de hand in eigen boezem te steken: de machinatie is ook aan de universiteiten niet voorbij gegaan. De moderne wetenschap is inmiddels een strenge methodische research die bedrijfsmatig is georganiseerd (GA 5, 76). Het enige dat telt, zijn de resultaten, de effecten van de wetenschap (SD, 79). De geleerde is ‘onderzoeker’ geworden en wordt alleen nog maar afgerekend op resultaten. De wetenschappelijke waarheid verwordt tot ‘efficiency’. Maar: “Das verborgene Ziel, dem all dies und anderes zueilt ist der Zustand der völligen Langeweile im Umkreis der eigensten Errungenschaften, die eines Tages selbst den Charakter der Langeweile nicht mehr verbergen können” (GA 65, 157). Wetenschappers zijn bepaald niet te benijden; zij zijn “die erbärmlichsten Sklaven der neuesten Zeit” (GA 45, 4). Op de ‘ondernemende universiteit’ viert ‘valorisatie’ van het onderwijs en onderzoek inmiddels hoogtij. Opleidingsdirecties plaatsen nieuwe opleidingen als ‘producten’ in de onderwijsmarkt; instroom, doorstroom en rendement zijn de nieuwe kwalificaties waarmee voorheen studenten werden aangeduid, of iets langer geleden: jonge mensen op zoek naar ‘Bildung’. Vgl. A.W. Prins, “Heideggers tweevoudige verloochening van de universiteit”, in *Wijsbegeerte, universiteit, maatschappij*, D. Tiemersma (red.) (Baarn: 1990). pp. 101-118. Zie ook: Th.C.W. Oudemans, “Het reservaat van de hermeneutica”, in *Hermeneutiek in discussie*, G.A.M. Widdershoven & Th. De Boer (red.) (Delft: 1990). pp. 44-47.

tot meer verlichte werken als Schmidts *Filosofie van de levenskunst. Inleiding in het mooie leven*. Ook dit laatste werk volhardt in de machinatie: “Levenskunst is de poging je leven bijtijds zelf in bezit te nemen”, zo verzekert de auteur, waartoe in zijn boek “wat ideeën en kunstgrepen worden aangereikt” die ertoe moeten leiden de lezer in staat te stellen zichzelf “een mooi leven te bezorgen”.⁸⁰

Binnen de machinatie zijn problemen er uitsluitend “om opgelost te worden” (GA 65, 109). Het geheim van het bestaan – het raadselachtige gebeuren van het ‘Da-sein’ – laat zich echter niet oplossen en kan evenmin middels machinatie in de greep worden gekregen. Waar louter machinatie heerst toont zich uiteindelijk de ‘overvolle leegte’ van de verveling. Het leven is “volgepropt als een ei en leeg als een gat”.⁸¹ Klapp schrijft in *Overload and Boredom – essays on the quality of life in the information society*:

Een vreemde wolk hangt boven het moderne leven. Aanvankelijk werd hij niet opgemerkt, nu is hij dichtter dan ooit. Zijn komst verloochent de aanmatigheden dat de kwaliteit van het leven verbeterd is. De wolk is het dichtst in de steden, waar de meeste afwisseling, pleziertjes en gelegenheden zijn. Als een mist verspreidt het zich naar die plaatsen waar hij juist niet zou moeten zijn.⁸²

80 John Gray, *Krijgen wat je wilt en willen wat je hebt* (Utrecht: 1999). In de paragraaf “Het verwerken van je verleden” schrijft de auteur: “Het is niet moeilijk om je verleden te verwerken. Met een beetje oefening heb je je innerlijke macht tot het opheffen van alle blokkades ontdekt”, waarop de lezer wordt uitgenodigd de ‘vier basisstappen’ kordaat te doorlopen (p. 267v.); vgl. ook W. Schmid, *Filosofie van de levenskunst: Inleiding in het mooie leven* (Amsterdam: 2002). p. 7, 147. Eerste monument van de ongegeneerde machinatie van het eigen leven is natuurlijk Norman Vincent Peale’s *De kracht van positief denken*, met hoofdstukken als “Hoe verkrijgen we constante werkkraft”, “Bouw uw eigen geluk op” en “Zo zult u meer waardering oogsten”. Het boekje, dat in de jaren vijftig verscheen en wereldwijde faam verwierf, leidde in Nederland tot de uitgave van de zgn. ‘succesreeks’ met pakkende titels als: “Zo maakt u vrienden en goede relaties”, geschreven door Dale Carnegie, “Zo helpt u uw man vooruit” door Dorothy Carnegie (waarschijnlijk zou een hedendaagse versie luiden: “Zo helpt u uw man er uit”) en – een titel die Gerard Reve niet had misstaan –: “Slagen op de juiste plaats”, door Anne Heywood.

81 A. Bellebaum, *Langeweile, Überdruß und Lebensinn: Eine geistesgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung* (Opladen: 1990). p. 159.

82 O. Klapp, *Overload and boredom: Essays on the quality of life in the information*

6.2 Het reusachtige en de verveling

Het reusachtige vloeit voort uit de machinatie, waarvoor immers geen berg te hoog is en geen brug te ver gaat. Het reusachtige toont zich vanzelfsprekend in de skylines van de metropolen, in de enorme winkelcentra en in de massale sport- en muziek‘paleizen’, maar bijvoorbeeld ook in de explosieve uitbreiding van de museale ruimte, waarnaar elk museum meent te moeten streven. Ook elk festival of spektakel moet elk jaar groter worden (tot en met de vierdaagse: altijd weer datzelfde bericht: “er waren zo en zoveel meer deelnemers dan vorig jaar”). Deze tendens tot het reusachtige manifesteert zich overigens al in de 19e eeuw. De Cauter schetst in *Archeologie van de kick* het fenomeen van de ‘wereldtentoonstellingen’. Op deze vaak hectaren oppervlakte bestrijkende mega-manifestaties werd weliswaar veel getoond (organisatoren spraken van een “encyclopedie van de eeuw”) maar de bezoeker werd met deze overdaad vooral in verwarring gebracht, niet zelden met verveling als gevolg. De “cultus van de verstrooiing” wrekt zich. Dickens merkt over “The Great Exposition” in Londen op: “Ik zeg niet dat er niets te zien is: er is teveel. Zoveel dingen desoriënteren een mens”.⁸³ De Cauter citeert een commentaar op de eigenaardige ervaringsarmoede van de wereldtentoonstelling in 1900 in Parijs: “De mensen kwamen om Sodom en Gomorah te zien maar vonden de Dode Zee. [...] De grimas van de lach ging over in een geeuw van verveling”.⁸⁴ Het reusachtige hangt volgens Heidegger op eigenaardige wijze samen met een ‘verkleining’ van de

society (New York/Westport/London: 1986). p. 11; Paul en Cox schrijven in hun *Beyond humanity* Hoofdstuk 8: “The problems with people”: “The very succes of SciTech is proving to be its worst enemy. The better things are, the less interesting they are (p. 267). [...] The combination of SciTech, capitalism and middle class society has made postmodern life dull. [...] The innovative is no longer innovative. It is the nature of SciTech to take the mysterious and extraordinary and morph them into the common and useful” (G.S. Paul & E.D. Cox, *Beyond humanity: Cyberevolution and future minds* (Rockland: 1996). p. 269).

83 Geciteerd in L. de Cauter, *Archeologie van de kick* (Amsterdam: 1995). p. 113.

84 Ibid. p. 133.

wereld (GA 65, 442). Alle grote steden lijken inmiddels op elkaar. Stefan Zweig voorzag dit al in de eerste helft van de twintigste eeuw in zijn essay "Monotonisierung der Welt". Zweig schrijft:

Monotonisering van de wereld. De sterkste geestelijke indruk van iedere reis van de afgelopen jaren [...]: een lichte afschuw van de monotonisering van de wereld. Alles wordt gelijkvormiger in de uiterlijke levensvormen, alles nivelleert naar een eenvormig cultureel schema. De individuele gebruiken van de volkeren slijten af, de kleding wordt uniform, de zeden internationaal. Steeds meer lijken de landen als het ware in elkaar geschoven te zijn, de mensen te leven en te werken volgens een schema, steeds meer lijken de steden uiterlijk op elkaar. Parijs is voor driekwart veramerikaniseerd, Wenen is verboedapest: steeds meer verdampt het fijnzinnige aroma van het bijzondere in de culturen, steeds sneller bladderen de kleuren af en onder de gecraqueleerde (gebarsten) vernislaag wordt de staalkleurige zuiger van de mechanische aandrijving zichtbaar, de moderne wereldmachine.⁸⁵

In navolging van Zweig, en in de geest van Marcuses *One-Dimensional man*, hebben verschillende auteurs gewezen op de toenemende 'eendimensionalisering' van de wereld, die met de toenemende grootschaligheid van het reusachtige alleen maar wordt versterkt. Ritzer beschrijft in *The McDonaldisation of Society* de principes van het fast-food restaurant: efficiëntie, meetbaarheid, voorspelbaarheid en beheersing, en hun gevolg: oppervlakkigheid, imitatie, tijdsloosheid en eenvormigheid.⁸⁶ McEvilly heeft in een hiermee samenhangend verband het 'cocacolonialisme' aan de orde gesteld, de nivellerende werking van de westerse 'cultuur' op nagenoeg alle andere culturen. Maar wellicht is dit de werkelijke nivellering: de 'ontologische in-differentie, waarin alleen het zijnde telt en geen

85 S. Zweig, *Die Monotonisierung der Welt*, Frankfurt a.M., 1988 (1925), p. 7.

86 G. Ritzer, *The McDonaldisation of society: An investigation into the changing of contemporary social life* (Thousand Oaks: 1993). Wanneer verschillende auteurs in het tijdschrift *Sociale wetenschappen* 4 (1996) tegen Ritzer aanvoeren dat bijvoorbeeld in de vestigingen in Moskou de 'apple pie' moet wijken voor zwartebessentaart en dat in Spaanse vestigingen ook een biertje kan worden genuttigd "in een typisch McDonaaldglaasje", bekruipt je toch het gevoel dat het waar kan zijn dat uitzonderingen de regel bevestigen.

aandacht is voor de ontslotenheid van wereld: het zijn. Net als de machinatie verhuult het reusachtige daarom een leegte:

Das Riesenhafte entspringt aus der Verheimlichung eines Mangels und stellt *diese* Verheimlichung in einer ungehemmten Veröffentlichung eines Besitzes. [...] Die 'Einfachheit' des Riesenhaften ist nur ein Schein, der die Leere verstecken soll (GA 65, 137).

In *Het Kristalpaleis: Een filosofie van de globalisering* beschrijft Sloterdijk op zijn beurt de opkomst van de shopping-malls, de jaarbeurscomplexen en de indoorattractieparken, waar 'het formaat de boodschap is' en 'de stelsels van activistische bestaanszorg' alle andere zingevingsstrategieën hebben verdrongen.⁸⁷

6.3 Versnelling en verveling

Kenmerkend voor zowel de machinatie als het reusachtige is de versnelling, van fysieke mobiliteit en van informatie- en communicatiestromen. De alom heersende en voortdurend versterkte mogelijkheden tot versnelling getuigen van een onvermogen tot rust en 'oponthoud' ('Aufenthaltlosigkeit'). Wij bevinden ons in de "Ruhelosigkeit des stets erfinderischen Betriebes, der von der Angst vor der Langeweile an sich selbst gejagt wird" (GA 65, 121). Maar de snel opeenvolgende berichtgevingen van allerhande 'historische gebeurtenissen' en 'ontwikkelingen' in de verschillende media verhullen een "Verlangsamung der Geschichte" (GA 65, 441).

Het fenomeen van de versnelling herinnert aan de 'Entfernung' ('ontverring') uit *Sein und Zeit*. In *Sein und Zeit* beschrijft Heidegger hoe reeds met de radio door expansie en ontwrichting van de alledaagse omringende wereld een ontverring van de wereld geschiedt, waarvan de existentiale zin nog op geen stukken na valt te overzien (SuZ, 105). Enkele decennia later, in de voor-

87 P. Sloterdijk, *Het kristalpaleis: Een filosofie van de globalisering* (Amsterdam: 2006), p. 190v. De oorspronkelijke titel luidt: *Im Weltninnenraum des Kapitals. Für eine Philosophie der Globalisierung*, Frankfurt a.M., 2000.

dracht “Das Ding”, beschrijft hij hoe alle afstanden in tijd en ruimte inkrimpen. Waar de mens vroeger weken of maanden over deed om ergens te komen, daar geraakt hij nu met het vliegtuig in één nacht. Het toppunt van de opheffing van elke mogelijkheid tot afstand wordt echter bereikt door de televisie, die weldra het raderwerk van heel het verkeer door zal razen en beheersen. Maar – zo besluit Heidegger – dit haastig opheffen van alle afstanden brengt geen nabijheid (VA, 163).

De door Heidegger beschreven versnelling en ont-verring zijn inmiddels verder uitgewerkt door denkers als Virilio en Baudrillard. In *Het Horizon-negatief* beschrijft Virilio hoe de moderniteit uit is gelopen op één groot snelheidsproject. De maat van het zijn-de is niet langer de rijkdom, maar snelheid. Maar deze snelheid “roept de leegte op en de leegte schreeuwt om haast”.⁸⁸

In *Sidderaal Amerika* geeft Baudrillard een ontluisterend beeld van het imperatief van de mobiliteit dat op de Amerikaanse highways heerst. Alle suggesties van het tegendeel ten spijt wordt met deze mobiliteit bepaald niet het ideaal van de vrijheid verwezenlijkt. De snelheid is “slechts een initiatie in de leegte”.⁸⁹ De mobiliteit is niet veel meer dan een spectaculaire vorm van amnesie: alles ontdekken betekent: alles uitwissen (idem, 22). En in *In de schaduw van de zwijgende meerderheden* beschrijft hij vanuit een breder cultuurfilosofisch perspectief de ‘brownse beweging’ waarin wij hedendaags ons bevinden: een massa individuele atomen die in een absurde chaotische beweging verkeren. Deze beweging verplettert levensloop, tempo en ritme.⁹⁰

Zijderveld spreekt in meer algemene termen en iets minder dramatisch van de “staccato-cultuur” waarin wij verzeild zijn geraakt. Alle organisaties, maar ook de kunsten, de wetenschap, het onderwijs en de politiek staan permanent onder druk tot vernieuwing en verandering; maar deze staccatocultuur leidt – juist door

88 P. Virilio, *Het horizon-negatief: Essay over dromoscopie* (Amsterdam: 1989). p. 46.

89 J. Baudrillard, *Sidderaal Amerika* (Amsterdam: 1988). p. 18.

90 J. Baudrillard, *In de schaduw van de zwijgende meerderheden* (Amsterdam: 1986). pp. 5-63.

de vluchtigheid en het gebrek aan stabiele structuren – uiteindelijk tot verveling.⁹¹

Ook voor Sloterdijk is ‘snelheid’ een sleutelbegrip om de huidige tijd te duiden. In *Eurotaoïsme* beschrijft hij hoe de “totale Mobilmachung” die Jünger in de jaren dertig voorzag, zich overal breed maakt. Mobiliteit is het fundamentele proces van deze tijd⁹²; er kan inmiddels gesproken worden van een “zelfbeweging ‘sans phrase’” die zich uit in de tendens tot motorisering, tot de installatie van automatische processen die voortdurend versneld moeten worden. Wij leven in een “tachocratie”. De nieuwe macht-hebber is: snelheid. Alles is gericht op het tenietdoen van afstanden. Maar door deze fixatie op snelheid worden alle te sensibele, dat wil zeggen: “te langzame, en te zeer op waarheid georiënteerde subjectfuncties verdoofd, uitgesloten of uitgeschakeld”. (idem, 61). Net als Heidegger bespeurt Sloterdijk in de versnelling een eigenaardige ‘verlangzaming’: weliswaar zijn wij “inwoners van het land Complexiteit geworden, lid van de klasse Grande Vitesse, haastige bezoekers op doorreis in dit ‘Hotel Aarde’” (idem, 243), maar welbeschouwd “strompelen wij door een processueel Niemandslân”; onze ware mobiliteit is die van ‘passanten op de roltrap’, zonder enige evolutionaire zin: “Wij rollen op een lopende band naar het onafzienbare. Onze eigen beweging is in verhouding tot de bewegingsmassa nauwelijks nog van belang, en de stappen die het individu op zijn deel van de roltrap kan zetten, verdwijnen bijna spoorloos in het rollende geheel” (idem, 215). In navolging van Heidegger signaleert Sloterdijk ook de verveling van diagnostiek en prognostiek: er heerst een “massale behoefte aan besprekingen over de situatie op de roltrap”; maar deze culturele bedrijvigheid kan het ‘doffe roltrapgevoel’ (idem, 232) niet verdrijven, aangezien het niet veel meer is dan “de som van het geestelijk gefröbel van roltrapgebruikers” (idem, 215).

91 A.C. Zijdeveld, *De abstracte samenleving: Een cultuurkritische analyse van onze tijd* (Meppel: 1971). p. 134; A.C. Zijdeveld, “Modernität und Langeweile”, in *Was wird aus dem Menschen?*, (red.) O. Schatz (Graz: 1975).

92 P. Sloterdijk, *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* (Amsterdam: 1989). p 58.

“Vandaag de dag wordt alles nabijheid, hoe ver het ook is”, merkt Safranski op.⁹³ De ont-verring van de verte is volgens Safranski een grondtrek van de globaal geworden wereld: “Vroeger, toen reizen een ervaring was, kwam je als een ander mens aan. Maar tegenwoordig geldt: wie altijd als dezelfde aankomt, zal ook de plaatsen waar hij aankomt aan elkaar gelijk willen maken. De globale mobiliteit uniformeert de ruimten” (idem, 99). Onze leefwereld is bijna helemaal door de kunstmatige wereld ingekapseld. “Dat wekt een heel speciaal soort verveling. Als het menselijke leven alleen nog maar sporen van zijn eigen activiteit tegenkomt wordt het tautologisch” (idem, 103). En Sloterdijk verzucht: “Waar de waardigheid van de afstanden genegeerd wordt, schrompelt de aarde met inbegrip van haar lokale extases tot een bijna-niets ineen, totdat er van haar koninklijke uitgebreidheid niet meer dan een versleten logo overblijft”.⁹⁴

6.4 *Beleving en verveling*

De machinatie, het reusachtige en de versnelling leiden tot de verwording van de ervaring tot ‘beleving’. Voor alle genoemde fenomenen geldt, dat ze “geen grenzen kennen, geen ingetogenheid en geen schroom” (GA 65, 131). Het beleven is een ‘ervaren’ zonder wedervaren, waarin alle geheimen openbaar zijn, en waarbij alles uit is op het interessante, het opwindende en het betoverende:

Das ‘Erlebnis’ ist die Jederman zugängliche Öffentlichkeit des Geheimnisvollen, d.h. Aufregenden, Aufreizenden, Betäubenden und Verzaubernden, was das Machenschaftliche notwendig macht. (GA 65, 109).

Heidegger bespeurt in de beleving een verwording van de gestemdheid: een “Entblößung, Veröffentlichung und Vergemeinerung jeder Stimmung”. Ook hier wordt een leegte toegedekt: de “Stim-

93 R. Safranski, *Hoeveel globalisering verdraagt de mens?* (Amsterdam: 2003). p. 97.

94 P. Sloterdijk, *Het kristalpaleis: Een filosofie van de globalisering* (Amsterdam: 2006). p. 20.

mungsentblößung ist zugleich Verkleidung der wachsenden Leere" (GA 65, 123). Wij vullen ons bestaan met een jacht op belevenissen, waaraan wij uiteindelijk zelf ten prooi zijn gevallen: "Der Mensch ist zum Raub seiner Jagd nach Erlebnisse geworden" (GA 65, 124). In deze jacht wordt uiteindelijk slechts de beleving om de beleving nagejaagd. Alleen de 'beleving' telt, reikende tot "‘Erlebnis’-Trunkenboldigkeit", die van het grootste nihilisme getuigt: "das organisierte Augenschließen vor der Ziellosigkeit des Menschen" (GA 65, 139; GA 45, 162).

De verwondering is verworden tot een rusteloze nieuwsgierigheid (GA 45, 180), het nieuwste moet telkens weer wijken voor het allernieuwste. Dag in dag uit worden wij behekt en betoverd door het zogenaamd 'nog nimmer vertoonde', maar uiteindelijk heerst slechts "das Immergleiche an Gewöhnlichkeit" (GA 45, 158). Daarom zoekt de beleving het spektakel. Heumakers en Oudemans wijzen er op hoe bijvoorbeeld in het kunstbedrijf steeds nieuwe, ongekende en ongehoorde belevenissen worden opgeklopt. En dit gebeurt omdat de belevenissen "rusten in een onverschilligheid, een woestenij, een horizonloosheid die niet mag aankomen".⁹⁵ De roep om belevenissen verstilt nooit. Op een van de weinige – zij het waarschijnlijk onbedoeld – gemakkelijke passages in zijn oeuvre, schrijft Heidegger:

Je rasender die Machenschaften der Vernunft und ihrer Berechnung um so lauter und massenhafter der Schrei nach dem 'Erlebnis'. [...] Ein Boxkampf ist ein 'Erlebnis, aber beileibe nicht für die Boxer; diese erleben nichts, sondern boxen zum mindesten noch. Das 'Erleben' ist bei den Zuschauern und das Erlebte ist die ganze Machenschaft des 'großaufgezogenen' Schauspiels (GA 45, 141-142).

De moderne wereld is voorbestemd één groot spektakel te worden.⁹⁶ Het spektakel verstrooit ons in allerlei beelden; het ver-

95 A. Heumakers & Th.C.W. Oudemans, *De horizon van Buitenveldert* (Amsterdam: 1997). p. 165. Wij verwelkomen inmiddels het 'McMuseum' waarin kunst en vermaak een alliantie zijn aangegaan.

96 Van deze ontwikkeling blijft werkelijk geen domein uitgezonderd. Wie had

strooit de toeschouwers die genieten van de spectaculaire ‘onthullingen’, van schandalen, van minutieus in beeld gebrachte ongelukken, achtervolgingen of de meest extreme vechtsporten. Zelfs de grootste onzin is beter dan niets; als het maar helpt de verveling te verdrijven.⁹⁷

Gerhardt Schulze schetst in *Die Erlebnisgesellschaft* hoe de traditionele ‘overlevingssamenleving’ is overgegaan naar een *belevings*samenleving. Niet de gebruikswaarde van de dingen telt, maar de belevingswaarde.⁹⁸ Pine & Gilmore hebben dit uitgewerkt in *The Experience Economy*. De traditionele industriële economie is naar een diensten-economie geëvolueerd die nu overgaat in de ‘belevenis-economie’.⁹⁹ Wij kopen geen producten meer, maar belevenissen. ‘Producten’ – zo die term nog adequaat is – zijn die dingen waar de klant een opwindend gevoel aan overhoudt. De belevenis-economie pretendeert daarom een werkelijk op individuen toegesneden economie te zijn. In de diensten-economie ging het er om zo efficiënt mogelijk te zijn, in de belevenis-economie wordt extra

enkele decennia geleden kunnen vermoeden dat op 16 en 17 april 2004 de manifestatie “Kanker in de RAI” zou plaatsvinden, met – zoals de folder meldde – een “gevarieerd interactief programma-aanbod, informatiemarkten, lezingen, talkshows, workshops, expertmeetings en goede-voorbeeld sessies, gesprekken met professoren en mede-patiënten”?

97 J.G. Ballard, auteur van de inmiddels tweemaal verfilmde roman *Crash*, merkt in een interview uit 1995 op: “De mensen geloven nergens in. Er bestaat niets waarin je zou kunnen geloven. [...] Er is een vacuüm. [...] Waar de mensen het vurigst naar verlangd hebben, namelijk een consumptiesamenleving, die is realiteit geworden. Zoals in alle dromen die realiteit worden, blijft er een knagend gevoel van leegte. Daarom zijn zij op zoek naar iets anders en geloven zij in alles wat extreem is. De extreemste onzin is beter dan niets. [...] Ik denk dat wij nu op weg zijn naar een soort waanzin. Ik denk dat dit soort onzin die Jan en alleman verkopen niet meer zal ophouden en er zal een massa gevaarlijke onzin komen. Ik kan de toekomst in één woord samenvatten, en dat is de verveling. De toekomst zal bepaald worden door verveling.” Geciteerd in: L. Svendsen, *Filosofie van de verveling* (Kampen: 2003), p. 95-96. Vgl. ook: L. Heyde, *De maat van de mens: Over autonomie, transcendentie en sterfelijkheid* (Amsterdam: 2000), p. 62 v.

98 G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kulturosoziologie der Gegenwart* (Frankfurt/New York: 1992), p. 34.

99 B.J. Pine & J.H. Gilmore, *The experience economy: Work is theatre and every business a stage* (Boston: 1999).

aandacht aan de klant besteed, mits deze voor die extra tijd wil betalen. Pine en Gilmore presenteren in hun studie de belevings-economie vooral als een welkom “gat in de markt”, de introductie van een nieuw marktsegment. Zoals de diensten-economie een ‘opportunity’ was bij het wegvallen van arbeidsplaatsen vanwege de automatisering in de industrie, zo biedt de belevingseconomie nieuwe kansen bij de verwatering van de diensteneconomie. Wat de auteurs niet opmerken is dat dit ‘gat in de markt’ deel uitmaakt van een meer omspannende zijnshistorische ontwikkeling: het opgaan van de behoefte en de ervaring in het primaat van de beleving.

Het beleven van het leven eist alle aandacht op. Schulze beschrijft hoe onder de druk van de imperatief “Beleef je leven!” een razendsnel groeiende “belevenismarkt” is ontstaan, “waarin generaties tot doelgroepen en sociale milieus tot belevingsgemeenschappen worden bestempeld”.¹⁰⁰ Bedrijven afficheren zich niet langer met de kwaliteit van hun producten, maar vooral met de beleving die deze producten zouden bieden. Vroege gestalten hiervan in de jaren zeventig waren de spijkerbroeken van Levi’s waardoor je als een ‘rebel without a cause’ zou leven en de Marlboro-sigaretten waarvan het inhaleren de beleving van een avontuurlijke vrijheid zou verschaffen. Inmiddels kan men met een paar Nike-schoenen heel anders in de wereld gaan staan: “Just do it!”, en verzekeren een paar Adidas schoenen je in krom Engels: “Impossible is nothing”, Met de aanschaf van Berkelman schoenen tref je als zakenman “The world at your feet”. In een Mercedes “komen je dromen uit”, een BMW biedt de “ultieme rijbeleving”, ja, zelfs “een Peugeot maakt alles intenser”. De ‘laissez faire’ beleving van het “Vandaag doe ik niks” verschaft het roken van een Gauloise, terwijl het drinken van een flesje (geen blikje!) Grolsch je onderscheidt van andere, ‘mindere’ drinkers die het ‘alleen om bier te doen is’. Wil je werkelijk leven? “Get a life, get a Pepsi!” Deze laatste belevingsaanbieding heeft overigens een opmerkelijke ontwik-

100 G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart* (Frankfurt/New York: 1992). p. 33.

keling ondergaan. Ten behoeve van de promotie van de 'light' variant, 'Pepsi Max', werden in een commercial een groepje jongeren ten tonele gevoerd die landerig van de verveling van de overal aanwezige amusements- en genotsindustrie getuigden: "Been there... Seen it... Tried it... Done it... Experienced it... Tasted it... Jumped it... Surfed it... Aquadived it..." En dan is daar hun reding: Pepsi Max.¹⁰¹

"We leven", schrijft De Dijn in *Geluksmachines in context*, "in de tijd van de *lifestyle*. Iedereen moet een eigen levensstijl creëren, gebruikmakend van de middelen die te koop worden aangeboden op de markt van zingevende tekens of zingevingsgoederen: die goederen die ons gegarandeerd aanvaarding door anderen en dus een zinvol of gelukkig leven opleveren. [...] Met dezelfde ijver waarmee men vroeger religieuze of morele verplichtingen volgde, bouwt men nu een eigen levensstijl uit, op straffe van de sociale sanctie van marginalisering. De religieuze eredienst is vervangen door obligate shoppingssessies met regelmatige terugkerende hoogtepunten (de zaterdagshopping; de koopzondagen)". En elders merkt hij op: "Typisch voor onze situatie is dat zelfs spiritualiteit nu wordt ingeschakeld in een zoektocht naar prikkelende, grensverleggende ervaringen en dus zelf gaat deel uitmaken van het sentimentalisme en van de beheersingsmentaliteit die het postmoderne klimaat kenmerken."¹⁰²

Het fundamentele 'probleem' en daarmee de wezenlijke uitzichtloosheid van een wereld die uitsluitend draait om beleving heeft Gerard Visser indringend verwoord: "Alles draait om de beleving, maar de beleving geeft niet wat zij zou moeten geven, namelijk het leven. Daarom worden de belevingen voortdurend onder druk gezet om wat zij niet kunnen geven toch te geven."¹⁰³ En wellicht is dat wat de beleving ons niet vermag te geven, hetgeen Visser hier 'leven' noemt, niets anders dan dit: "Da-sein".

¹⁰¹ Vgl. R. van Erkelens, "Het Pepsi Max gevoel", *De Groene Amsterdammer* (1995). p. 20-21.

¹⁰² H. de Dijn, *Geluksmachines in context: Filosofische essays* (Kapellen: 1991). p. 80 en 182.

¹⁰³ G. Visser, *De druk van de beleving: Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang* (Nijmegen: 1998). p. 39

6.5 Hoe de eersten de laatsten zijn geworden

In het 'saai en niet eens noodzakelijk woord vooraf' is aangegeven dat wij Kierkegaards *Stadia op de Levensweg* in epochale zin in een omgekeerde beweging hebben afgelegd. Wij leven in het zijnshistorische 'stadium' van de esthetische mens. Religie en ethiek bieden eenvoudigweg geen antwoorden meer op de vragen van deze tijd. In *De esthetisering van het wereldbeeld* betoogt Vuyk dat de wereld in deze tijd louter esthetisch beschouwd wordt, "omdat er domweg geen andere perspectieven zijn die nog op enigerlei universele gelding aanspraak kunnen maken".¹⁰⁴ Zo er in deze tijd nog een 'Enten/Eller' bestaat, een Of/Of, is dat in termen van de ene reis of de andere, de ene DVD-installatie of de andere. En gezien het tempo van het consumeren is het Of/Of verworpen tot een rusteloos En/En.

In alle domeinen van het bestaan manifesteert zich een esthetisering van het alledaagse leven.¹⁰⁵ Meewarig wijst Schulze, als socioloog om begrijpelijke redenen meer kritisch dan de economen Pine en Gilmore, op de keerzijde van de belevenis-economie: hoe de "bijeengehamsterde objecten van de alledaagse esthetiek uitgestald staan in de woningen en op de zolders, hoe zij in linnenkasten hangen, boekenkasten vullen. Alles flinkt voorbij als landschap, televisiefilm, pronkstuk, kunstvoorwerp, ruist het ene oor in en het andere weer uit".¹⁰⁶ En hij concludeert: "De overdosis van het nieuwe wekt verveling; het ongewone wordt alledaags" (idem, 117).

¹⁰⁴ K. Vuyk, *De esthetisering van het wereldbeeld: Essays over filosofie en kunst* (Kampen: 1992). p. 62.

¹⁰⁵ Vgl. in dit verband ook: B. Hübner die een 'totale esthetisering van de omgevingswereld' signaleert, in "landschappen, gebouwen, woningen, auto's, meubels, mensen, honden, katten, horloges, spaghetti's en een lang etcetera." "De waarde van de dingen is inmiddels een functie van hun vermogen mensen te fascineren, in vervoering te brengen en te betoveren." B. Hübner, *Der de-projizierte Mensch: Metaphysik der Langeweile* (Wenen: 1991). p. 94.

¹⁰⁶ G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart* (Frankfurt/New York: 1992). p. 116.

Het “Pepsi Max gevoel” is het noodlot van de jacht op belevenissen. Hier wreekt zich niet alleen het adagium dat ‘alles mogelijk is’, maar ook dat ‘alles moet kunnen’; dat alles ‘getoond moet kunnen worden’, zoals blijkt in het emotioneel exhibitionisme van de ‘talkshows’ (Jerry Springer c.s.) en de pornografie (hetgeen bij Heidegger nog braaf ‘Entblößung’ heet [GA 65, 123]). De toeschouwer wordt meegesleept door de meest genante onthullingen van willekeurige burgers en door opnamen van de meest intieme seksuele situaties, maar de aanvankelijke fascinatie voor het extreme slaat al snel om in verveling. De microscopische blik van de pornografie onthult alles. Maar juist daardoor onttaardt de pornografie in haar tegendeel: de verveling. “Een radicale ontsluiting mondt uit in een radicale ontlustering.”¹⁰⁷ Baudrillard heeft het treffend verwoord: wij zijn ‘voyeurs zonder illusie’ geworden.¹⁰⁸

Postman heeft in zijn spraakmakend pamflet *We amuseren ons kapot* de nogal reactionaire, maar niet geheel misplaatste zorg uitgesproken dat de televisiecultuur tot algehele nivellering en trivialisering leidt.¹⁰⁹ Gunther Anders schrijft in een variant op Genesis’ vloek, dat de mens zijn leven lang in het zweet zijns aanschijns zijn brood moet verdienen: “Op je krent zul je zitten en tv kijken, je hele leven lang.”¹¹⁰ Joseph Brodsky waarschuwt zijn studenten bij hun afstuderen: “Mijd de tv en ga zeker niet zappen: het is de redundantie zelve.”¹¹¹ Heidegger meende het al te weten: Dag in dag uit ontvoert de televisie ons naar gebieden van ongewone, maar toch dikwijls slechts vulgaire voorstellingen, die een wereld voorspiegelen die geen wereld is (G, 15).

De televisie zal het op korte termijn moeten afleggen tegen de zegeningen van het internet. Wellicht is het aardig hier even stil te staan bij een passage uit Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* uit 1821. Goethe schrijft: “Het grootste onheil van deze tijd, die niets

107 Vgl. P. Moyaert, “Jacques Derrida en de filosofie van de differentie”, in *Jacques Derrida*, S. IJsseling (red.) (Baarn: 1986). p. 63.

108 J. Baudrillard, *De fatale strategieën* (Amsterdam: 1983). p. 99.

109 N. Postman, *Amusing ourselves to death* (New York: 1985).

110 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Bd. 2 (München: 1986). p. 28.

111 J. Brodsky, *Het verdriet en de rede* (Amsterdam: 1997). p. 119

rijp laat worden, is dunkt mij dat men het volgende ogenblik het eraan voorafgaande opeet, de dag per dag verdoet en zo altijd van de hand in de tand leeft, zonder iets tot stand te brengen. We hebben immers al kranten voor elk tijdstip van de dag; een slimmerik zou er vermoedelijk nog wel het een en ander aan kunnen toevoegen. Daardoor wordt alles wat een ieder doet, uitvoert, verzint, ja van plan is, de openbaarheid binnengesleept. Niemand mag blij zijn of lijden, behalve als tijdverdrijf voor de rest; en zo gaat het als een lopend vuurtje in de rondte, van huis tot huis, van stad tot stad, van land tot land en ten slotte van werelddeel tot werelddeel, alles velociferisch.”¹¹²

In “Kierkegaard on the Internet” schrijft Dreyfus dat de ophefing van het onderscheid tussen het triviale en het belangrijke uiteindelijk zijn opwindend karakter verliest en tot verveling leidt – terwijl de esthetische netsurfer juist zijn leven had gewijd aan de vermijding daarvan. “Wie de esthetische sprong volledig maakt, merkt dat je met deze levenswijze de nivellering niet overwint.”¹¹³ Ook Borgmann beklaagt de netsurfers, die onnipresentie lijken te genieten, maar eenmaal losgekoppeld van het netwerk hun substantie en oriëntatie verliezen. Bovendien zijn hun gesprekken oppervlakkig en flauw, hun aandacht dolende en hol, hun gevoel van plaats onzeker en onbestendig.¹¹⁴

Finkelkraut heeft in *De ondergang van het denken* een navrant beeld geschetst: “Het postmodernisme vervangt het exclusivisme van vroeger door eclecticisme. [...] De postmodernist combineert naar believen de meest uiteenlopende bevestigingen en de meest tegenstrijdige ingevingen.”¹¹⁵ Volgens Sloterdijk getuigt de omarming van het post-modernisme vooral hiervan: “Men heeft liever

112 J.W. Goethe, geciteerd in J. Dohmen (red.), *Over levenskunst: De grote filosofen over het goede leven* (Amsterdam: 2002), p. 204

113 H.L. Dreyfus, *Kierkegaard on the Internet: Anonymity versus commitment in the present age* (2004 [cited augustus 2006]); available from http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_kierkegaard.html. Vgl. ook: H.L. Dreyfus, *Internet* (London/New York: 2001), p. 92

114 A. Borgmann, *Crossing the postmodern divide* (Chicago: 1992), p. 108.

115 A. Finkelkraut, *De ondergang van het denken* (Amsterdam: 1988), p. 107v.

de moderne tijd achter zich dan de eeuwigheid van de roltrappen voor zich. Men stoeit liever wat in de postmoderne tijd dan in het voorgeborchte van de hel der eenheidscivilisatie”¹¹⁶ Steiner schrijft in *Het verbroken contract*: “De lucht gonst van een eeuwige ruis van esthetisch commentaar, van de allerlaatste oordelen, van voorverpakt ge-orakel. [...] Wij worden beheerst door een journalistieke tijdgeest.”¹¹⁷

Met een in vitriool gedoopte pen keert Finkielkraut zich in “We are the world, we are the children” tegen de uitwassen van de – vermeende – esthetische moed tot contingentie en de daarmee gepaard gaande totale ‘democratisering’, lees: ‘nivellering’, van alle ontwaarde waarden. De hedendaagse mens, even mobiel als oppervlakkig, heeft zelfs de nostalgie en de rouw om alle verloren goden en idealen van zich afgeschud. Hij dartelt even dwaas als doelloos van cultuurgoed naar cultuurgoed, van omgeving naar omgeving, van stijl naar stijl. Het nieuwe hedonisme lijkt extreem tolerant, maar het kent slechts consumenten, geen behoeders van de verschillende tradities. In een eerder driftig dan actief nihilisme vallen alle hiërarchieën als kaartenhuizen ineen op de tafels van de spelers: Alles heet cultuur. Er heerst een algehele verving van alle onderscheidingen. “Vrijheid” is niet veel meer dan de vrijheid te schakelen van het ene naar het andere televisiekanaal, of van de ene naar de andere levensstijl. Een ‘ongegeneerde kluwen van kortstondige en wisselvallige behoeften’ tekent de hedendaagse mens.¹¹⁸

Meer dan een enkeling heeft de huidige, louter esthetisch levende mens in verband gebracht met de ‘laatste mens’ die Nietzsche in *Aldus sprak Zarathoestra* als ‘de verachtelijkste mens’ ten tonele voert. Nietzsche schrijft:

¹¹⁶ P. Sloterdijk, *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* (Amsterdam: 1989). p. 216

¹¹⁷ G. Steiner, *Het verbroken contract* (Amsterdam: 1997). p. 34v.

¹¹⁸ In: A. Finkielkraut, *De ondergang van het denken* (Amsterdam: 1988). pp.105-127. Vgl. ook R. Laermans, die in *Schimmenspel: Essays over de hedendaagse onwerkelijkheid* de ‘mannequin-mens’ schetst die zich van de ene life-style naar de andere spoedt (Leuven: 1997).

Ziet! Ik toon u de *laatste mens*.

‘Wat is liefde? Wat is schepping? Wat is verlangen? Wat is ster?’ – zo vraagt de laatste mens en knipoogt.

Dan is de aarde klein geworden en op haar hipt laatste mens die alles klein maakt. Zijn geslacht is onuitroeibaar gelijk de aardvlo; de laatste mens leeft het langst.

“Wij hebben het geluk ontdekt” – zeggen de laatste mensen en knipogen.

Zij hebben de oorden verlaten, waar het zwaar was te leven: want men heeft warmte van node. Men heeft de naaste nog lief en sart hem; want men heeft warmte nodig.

Ziek worden en wantrouwen-hebben geldt voor hen als zondig; men komt voorzichtig nader. Een dwaas die nog over stenen of mensen struikelt!

Een beetje gif af en toe: dat geeft zoete dromen. En veel gif ten slotte, om zacht te sterven.

Men werkt nog, want arbeid is een vermaak. Maar men zorgt dat het vermaak niet aangrijpt.

Men wordt niet meer arm en rijk: beide zijn te bezwaarlijk. Wie wil nog regeren? Wie wil nog gehoorzamen? Beide zijn te bezwaarlijk. Geen herder en éne kudde! Ieder wil hetzelfde, ieder is gelijk: wie anders voelt gaat vrijwillig in het gekkenhuis.

“Eertijds waren allen verdoold” – zeggen de fijnsten en knipogen. Men is knap en men weet alles, wat gebeurd is: zo komt aan het spotten geen eind. Men twist, maar men verzoent zich snel – anders bederft het de maag.

Men heeft zijn pretje voor de dag en zijn pretje voor de nacht; maar men eert de gezondheid.

“Wij hebben het geluk ontdekt” – zeggen de laatste mensen en knipogen (KSA 4, 19v.).

Deze ‘langstlevende’ mens, die lacht om de grote vragen waarop hij welgemoed elk antwoord schuldig kan blijven; de laatste mens die alles klein maakt, die ogenschijnlijk alles ironiserende mens die knipoogt omdat zijn oppervlakkige bestaan hem het geluk heeft gebracht – zijn pretje voor de dag en zijn pretje voor de nacht; en veel gif ten slotte om zacht te sterven – is de mens die in het eindeloos en zo maar verder van de voltooiing van de metafysica leeft, in een onvoltooid, zwak en passief nihilisme.

Volgens Heidegger mag het ‘Blinzeln’ waarvan Nietzsche spreekt overigens niet voorbarig als louter zelfingenomen ironisch ‘knip-ogen’ worden uitgelegd. De wijze waarop de laatste mensen de wereld ‘zien’, is een rusteloos ‘knippen met de ogen’, waardoor er slechts kortstondige indrukken en voorstellingen bestaan. ‘Blinzeln’ hangt bovendien samen met ‘blinken’, ‘glanzen’, ‘verschijnen’. De laatste mens gaat uitsluitend af op dat wat glanst en blinkt (GA 8, 78):

Blinzeln: das verabredete und schließlich der Abrede gar nicht mehr bedürftige Sich-zu-stellen der gegenständlichen und zu-ständlichen Ober- und Vorderflächen von allem als des allein Gültigen und Geltenden, womit der Mensch alles betreibt und abschätzt (GA 8, 79).

Hebben de laatste mensen de toekomst? De meningen zijn verdeeld. Vol weerzin beschrijft De Dijn in *Geluksmachines in context* deze mensen ‘zonder borst’, die vooral zijn gericht op hun gezondheid, materiële zekerheid en narcistische zelfbevestiging. In de wereld van de laatste mensen “wordt het individu gereduceerd tot een bundel van functies en gevoeligheden waarvoor moet ‘gecaterd’ worden”. De Dijn spreekt veelzeggend van een ‘koude Apocalyps’: “een samenleving van kleinzielige, onverschillige, verveelde laatste mensen, onbekwaam nog iets te verlangen buiten zichzelf, onbekwaam tot overgave aan de ander, aan de toekomst.”¹¹⁹ Misschien is het beter van een ‘lauw-warme’ Apocalyps te spreken, aangezien de laatste mensen herinneren aan de in hoofdstuk 1 beschreven besluitelozen die Dante in het voorportaal van de Hel heeft geplaatst, mensen zonder passie of enthousiasme, noch bereid om het goede, noch om het kwade te kiezen.¹²⁰

Fukuyama heeft een meer optimistisch beeld geschetst in *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, waarin hij pleit voor een algehele uitbreiding van de liberale democratie en van de welvaart die deze uiteindelijk voor de hele mensheid met zich mee kan

119 H. de Dijn, *Geluksmachines in context: Filosofische essays* (Kapellen: 1991). p. 137-138.

120 Vgl. M. Möring, *Lijdenslust* (Rotterdam: 2006). p. 66.

brengen.¹²¹ Als het de liberale democratie lukt de *megalothymia* – het al dan niet gewelddadig streven naar superioriteit – uit het leven te bannen en te vervangen door rationele consumptie, zullen we de laatste mensen worden (idem, 338). Maar Fukuyama beseft dat de laatste mensen niet eenvoudig te ‘realiseren’ zijn: “mensen zullen in opstand komen tegen het idee ongedifferentieerde leden te zijn van een universele homogene staat, allemaal gelijk aan elkaar waar ze zich ook op de aardbol bevinden. Ze zullen [...] het leven van rationele consumptie uiteindelijk *saaï* vinden” (idem, 338). Een zekere getemde *megalothymia* (bijvoorbeeld in gecontroleerde wedijver) kan de liberale democratie van de verveling redden. Want als de wereld is ‘opgevuld’ met liberale democratieën zullen de mensen gaan “vechten uit verveling”, waarbij Fukuyama in één adem de studentenopstand in Parijs ’68 noemt (‘verwende nakomelingen van één van de meest vrije en welvarende gemeenschappen op aarde’) en de ‘werkelijke’ aanleiding tot de eerste wereldoorlog: “veel Europese volkeren wilden gewoonweg oorlog voeren omdat ze genoeg hadden van de sleur en het gebrek aan gemeenschap in het burgerleven” (idem, 353-354). Dan is een wereld van laatste mensen toch te verkiezen. In “Second thoughts: the last man in a bottle”¹²² wijst Fukuyama naar de opkomst van bio-technologische ontwikkelingen. Hoewel hij Ritalin en Prozac niet idealiseert, zijn dergelijke middelen wel eerste tekenen aan de wand dat de ‘optimalisering’ van het individuele en sociale bestaan in toenemende mate door neurofarmacie kan worden verwezenlijkt.¹²³

121 F. Fukuyama, *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens* (Amsterdam: 1992).

122 F. Fukuyama, “Second thoughts: The last man in a bottle”, in *The National Interest* (1999).

123 Vgl. ook: P. Sloterdijk, *Regels voor het mensenpark* (Amsterdam: 1999). p. 39: “Zodra op een bepaald gebied de macht van de techniek positief ontwikkeld is, slaan mensen een slecht figuur wanneer ze – als in de tijden van vroeger onvermogen – een hogere macht, of het nu God is of het toeval of de anderen, in hun plaats willen laten handelen. Aangezien louter weigeren of afhaken op de eigen steriliteit pleegt stuk te lopen, zal het er in de toekomst op aankomen het spel actief mee te spelen en een codex van antropotechnieken te formule-

In *Het Kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering* heeft Sloterdijk een navrant beeld geschetst: “De antropologische uitdaging van deze tijd”, zo betoogt hij, “is de massale verwekking van ‘laatste mensen’.”¹²⁴ Met de metafoor van het ‘Kristalpaleis’ duidt Sloterdijk op de ‘comfort’- of ‘verwenningsruimte’ waarin de hedendaagse – westerse – mens in toenemende mate verkeert. Sloterdijk verwijst naar Dostojewski die in *Aantekeningen uit het ondergrondse* gruwelt van het Kristalpaleis dat hij in 1862 tijdens zijn bezoek aan Londen in South-Kensington aanschouwde. Zoals in *De Taal der Verveelden* werd opgemerkt, zijn Dostojewski’s *Aantekeningen* een litanie tegen de ‘retort’mens, die zekerheid en comfort boven de existentie verkiest, maar daarmee nog niet het adagium te boven komt, dat “de beste definitie van de mens deze is: een wezen dat op twee benen loopt en ondankbaar is.”¹²⁵ “Het lijden”, schrijft Dostojewski, “wordt in de vaudevilles niet toegelaten, dat weet ik. Ook in een kristallen paleis is het ondenkbaar: lijden is twijfel, is negatie en wat is een kristallen paleis waard, waarin plaats bestaat voor twijfel? En toch ben ik overtuigd dat de mens nooit afstand zal doen van het echte lijden” (idem, 164).

Volgens Sloterdijk is dit afstand nemen van het lijden nu precies wat er in het Kristalpaleis wordt beoogd. In een omkering van Dantes Hel, en wellicht als een profane herschrijving van diens *Paradiso*, beschrijft hij de urbane woonruimte van het Kristalpaleis, waarin “een verwenningslift is geïnstalleerd om de bewoners naar vijf ruim opgezette etages van de ontlasting te transporteren.”¹²⁶ Sloterdijk licht het leven in de verwenningsruimte nader

ren.” Het ‘temmen’ van het bestiale of megaolothymische in de mens zal een prominent agendapunt in de toekomst worden.

124 P. Sloterdijk, *Het kristalpaleis: Een filosofie van de globalisering* (Amsterdam: 2006), p. 20.

125 F.M. Dostojewski, “Aantekeningen uit het ondergrondse”, in *Verzamelde werken*, Bd. 4 (Amsterdam: 1957), p. 159.

126 De term ‘ontlasting’ ontleent Sloterdijk aan Gehlen, die met het ‘ontlastingsprincipe’ de complexe wijzen aanduidt waarmee de mens als ‘Mängelwesen’ zijn van nature gegeven gebreken weet te compenseren. Sloterdijk extrapoleert hier het ontlastingsprincipe tot een ‘verwenningsparadigma’. Sloterdijk schrijft: “De bouw van het kristallen paleis kan alleen gevolgd worden door de ‘kristallisatie’ van alle verhoudingen – met deze onheilspellende uitdrukking

toe: "Op de eerste etage stappen degenen in en uit die er in geslaagd zijn de droom van een prestatieloos inkomen geheel of gedeeltelijk te realiseren; op de tweede huist een publiek van ontspannen burgers die profiteren van politieke zekerheid zonder er zelf voor te willen vechten; op de derde komen diegenen elkaar tegen die van de algemene immuniteitsvoorzieningen gebruik maken, zonder over een eigen lijdensgeschiedenis te beschikken; op de vierde bevinden zich de consumenten van een kennis waarvoor geen ervaring vereist is; op de vijfde lopen degenen rond die er door het onverbloemd openbaar maken van hun persoon in geslaagd zijn beroemd te worden, zonder op een prestatie te kunnen bogen of een werk te publiceren" (idem, 231-232).

Sloterdijks houding ten opzichte van het Kristalpaleis kent overigens een zekere ambivalentie. In een gesprek met Finkielkraut merkt hij op: "Wat mij betreft: ik ben nooit opgehouden Amerikaan te zijn. De democratisering van de luxe is de belangrijkste idee van onze tijd."¹²⁷ Anderzijds realiseert hij zich dat het Kristalpaleis met een aantal problemen kampt. Zo teert het op de beschikbaarheid van rap slinkende fossiele brandstoffen en sluit het meer dan driekwart van de wereldbevolking uit die niet over de middelen beschikt binnen het Kristalpaleis te leven (idem, 211).

Daarom roept hij op tot een radicaal genereren van verspillings-energieën die de overvloed voor allen mogelijk zullen maken. In genoemd gesprek met Finkielkraut merkt hij op: "De grootste uitdaging van onze tijd is het vinden van een alternatieve vorm van verspilling die niet leidt tot verwoesting van de aarde" (idem, 98). De laatste mensen zouden immers wel eens letterlijk de 'laatste

volgt Arnold Gehlen Dostojewski op de voet. Kristallisatie betekent het voornemen de 'verveling tot algemene norm te verheffen en een hernieuwde inbreuk van de 'geschiedenis' in de posthistorische wereld te verhinderen. Voortaan is het doel van alle staatsmacht de goedaardige verstarring te bevorderen en beschermen. Uiteraard zal de door de grondwet gegarandeerde verveling zich als project verkleden: haar psychosociale herkenningmelodie is het gevoel van verandering, haar grondtoon het optimisme (idem, p.186).

¹²⁷ P. Sloterdijk & A. Finkielkraut, *De hartslag van de wereld* (Amsterdam: 2005), p. 93.

mensen' kunnen blijken te zijn: de eindverbruikers van de fossiele energiebronnen die het Kristalpaleis en de overvloedige verwenning mogelijk maken.¹²⁸

Maar met onvermoed optimisme merkt hij in *Het Kristalpaleis* op: "Alleen stoïcijnen houden nog rekening met de voorraden" (idem, 247). "De technische research zal op zoek moeten gaan naar bronnen voor een alternatieve verspilling" (idem, 251).

Toch rijst de vraag of het leven in het Kristalpaleis wel zo aantrekkelijk is. Weliswaar pareert Sloterdijk de 'vervelingsdiagnoses' van Dostojewski en Heidegger inzake de 'verwenningsbroeikas', door deze als "filosofisch en psychologisch gecodeerde decadentieprognoses te kwalificeren"; en "ook Nietzsches zinverwante visie van de laatste mens zou niets anders geweest zijn dan een vooruitlopen op de consument die zich stierlijk verveelt en tegelijkertijd uitstekend vermaakt" (idem, 240).¹²⁹

Daarom pleit Sloterdijk ervoor de associaties van de verveling in het Kristalpaleis met 'decadentie' los te laten: "Het begrip decadentie zou in verband met de nieuwe verwenningsfenomenen zijn traditionele betekenis verliezen, omdat de verwende burgers tegelijkertijd steeds meer vruchten plukken van de fitnesscultuur. Bovendien mogen wij niet vergeten – en hierin weerklinkt een kritiek op Heideggers pathos dat wij de 'benardheid' van het bestaan moeten omarmen – dat de twintigste eeuw heeft laten zien tot wel-

128 Vgl. ook: P. Sloterdijk, *Im selben Boot: Versuch über die Hyperpolitik* (Frankfurt a.M.: 1993).

129 Opmerkelijk is hetgeen Sloterdijk in dit verband inzake Heideggers fenomenologie van de verveling opmerkt. Deze zou in aansluiting op de analytiek van het 'Men' in *Sein und Zeit* en anticiperend op zijn gedachten over het 'Ge-stell' precies zijn gericht tegen de inauthentieke, zichzelf kwijtgeraakte existentie in het Kristalpaleis. "Waar iedereen de ander is en niemand zichzelf, is de mens van zijn extase beroofd, van zijn eenzaamheid, van zijn eigen beslissing, zijn directe band met het absolute buiten, de dood. Massacultuur, humanisme, biologisme zijn de montere maskers waarachter de diepe verveling van het bestaan zonder uitdaging zich volgens de filosoof verschuilt" (idem, 187-188). Het was daarom voor Heidegger "de taak van de filosofie het glazen dak boven het eigen hoofd te verbrijzelen, om de enkeling weer direct tot iets ontzettends te maken", waarop Sloterdijk besluit, dat de vroege Heidegger als de 'punkfilosoof' van de jaren twintig kan worden beschouwd (idem, 188).

ke grofheden het plezier in de terugkeer naar de harde feiten in staat is" (idem, 241).¹³⁰

Toch heeft Sloterdijk onmiskenbaar ook zijn bedenkingen tegen het dagelijkse leven in het Kristalpaleis. Zo schrijft hij: "Het culturele leven van het Kristalpaleis geeft blijk van een diepgaande desoriëntatie – nog los van de eerder besproken convergentie van verveling en amusement. Het vrolijke massa-culturele nihilisme van de consumentenscene is even wanhopig en toekomstloos als het elitair-culturele nihilisme van de welgestelde privé-persoonen die kunstverzamelingen aanleggen om zich persoonlijk aanzien te verschaffen" (idem, 251-252).

Er is volgens Sloterdijk een andere 'beschavingstechnische wereldgesteldheid' mogelijk, nu "de fundamenteën van het oververhitte verspillingsexpressionisme van de huidige massa-cultuur steeds verder afbrokkelen" (idem, 251). Daarbij zet Sloterdijk zijn kaarten niet op een mogelijke omslag in de grondstemming, maar op het meer profane gegeven dat bij de uitputting van de aarde de zoektocht naar andere (solaire en regeneratieve) energiebronnen het leven in het Kristalpaleis zullen modificeren, bijvoorbeeld door een revitalisering van regionale economieën.¹³¹ Sloterdijk spreekt in dit verband zelfs van een "herwaardering van de herwaardering van alle waarden" (idem, 250).

Op dit visioen zal in het laatste hoofdstuk bij de bespreking van een transitie van 'Realpolitik' naar 'Dingpolitik' worden teruggeko-

¹³⁰ Een dergelijke zorg ligt ook ten grondslag aan Fukuyama's 'voorkeur' voor de laatste mensen boven degenen die de *megalothymia* omarmen.

¹³¹ In *Eurotaoïsme* pleit Sloterdijk ervoor dat wij het postdesperate leven van de roltrapgebruikers (de voorlopers van mensen in de liften van het Kristalpaleis) moeten opgeven en weer "aard-burgerlijk moeten worden" (P. Sloterdijk, *Eu-rotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* [Amsterdam: 1989], p. 244). Want: "De aarde is voor ons niet langer de eindeloos geduldig 'bouwend-dragende' [...], onder meer door de techniek "is de aarde in haar dragen gedestabiliseerd" en is de natuur "in de maalstroom van menselijke constructies opgenomen". De natuur "kan alleen maar overleven dankzij een nieuwe wereldvormende geste, voltrokken door mensen voor wie het evident is geworden dat het beschermen van het podium het spel zelf is geworden" (idem, 246).

men. Allereerst wil ik enkele meer algemene methodische vraagstukken voorleggen die in dit hoofdstuk wel zijn aangeduid, maar nog niet nader zijn besproken.

7. Methodische dilemma's

En van het feit dat hij niets uitvoerde maakte hij een algemeen verschijnsel, waarin hij een teken des tijds zag.

A. Tsjechow, 'De Bruid'¹³²

Dit boek is begonnen met een autobiografische notitie: een 'kroniek van een verveeld leven'. Zoals aan het begin van het tweede hoofdstuk werd aangegeven zijn daarna de persoonlijke non-ervaringen van de auteur in *De Taal der Verveelden* met selectief geweld opgeblazen tot literaire proporties: de verveling zou een miskend maar hardnekkig motief zijn in de geschiedenis van de westerse literatuur. Vervolgens is de wetenschap erbij gehaald, daarna de fenomenologie en ten slotte moest een epochale explicatie van de verveling de auteur sterken in zijn gevoel dat hij met zijn lamledige verveling 'niet alleen' staat. De vraag is evenwel in hoeverre daarbij, zoals bovenstaand citaat van Tsjechow aangeeft, de verveling en de intuïties van de auteur daaromtrent, tot het meer respectabele niveau van de 'tijdgeest' zijn getransformeerd. Daarover gaan de nu volgende bespiegelingen. Een eerste, maar cruciale vraag betreft de methodische status van Heideggers duiding van de verveling als epochale grondstemming. Hoe onderscheidt deze zich van de door Heidegger gewraakte 'cultuurdiagnostiek'? En meer in het algemeen: wat is nu precies de 'status' van Heideggers 'uitspraken'?

Heidegger heeft zich onvermoeibaar gedistantieerd van de 'hogere journalistiek' van cultuurfilosofie en cultuurkritiek (GA 29/30, 106, 115, GA 45, 182, GA 8, 40). Zijn denken zou zich aan gene zijde van diagnostiek en prognostiek bevinden en bovendien aan

¹³² A. Tsjechow, "De bruid", in *Verzamelde werken*, Bd. 5 (Amsterdam: 1978). p. 470.

gene zijde van elke vorm van optimisme en pessimisme (GA 45, 55, GA 9, x, EM, 29, Antw, 97, GA 8, 39). Sterker – en hier wordt het ‘lastig’ – de hele praktijk van het stellen van diagnoses en prognoses is volgens Heidegger als zodanig een uiting van een diepe verveling. Wij zijn voor onszelf zo betekenisloos geworden dat wij een ‘rol’ behoeven in de wereldgeschiedenis en met al die diagnoses en prognoses nog enige invulling aan ons lege bestaan trachten te geven (GA 29/30, 115).

De vraag is nu: in hoeverre is Heideggers intuïtie, dat wij ‘betekenisloos zijn geworden’, dat wij ‘een rol behoeven’ en dat er een ‘diepe verveling’ heerst, omdat ‘het geheim van ons ‘Dasein’ uitblijft, niet ook een ‘diagnose’?¹³³

Heidegger heeft onmiskenbaar opmerkelijk stellige ‘uitspraken’ gedaan ten aanzien van het huidige ‘zijnsgewricht’. De hedendaagse mens is ‘gedachteloos’ geworden en daarom voortdurend op de vlucht voor het denken (G, 12). De geschiedenis van het Westen getuigt van een toenemende zijnsvergetelheid (SD, 56). “Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs”, ronkt het in *Beiträge zur Philosophie* (GA 65, 397). Wij leven in een ‘Wereldnacht’ (GA 5, 270). De aarde is zijnshistorisch een ‘dwaalster’ geworden (VA, 97).¹³⁴

In hoeverre onderscheiden dergelijke ‘uitspraken’ zich van de gewraakte praktijken van hogere journalistiek van de cultuurfilosofie, waartoe Heidegger bijvoorbeeld Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* rekent (GA 29/30, 105 v.)? Sloterdijk heeft Heideggers denken in direct verband gebracht met dat van Spengler. In *Eurotaöisme* pleit hij voor een “kritiek van de eschatologische Rede”, die haar pijlen moet richten op de “‘typisch Duitse’ gevoeligheid voor de apocalyptische dimensie van de geschiedenis”. Sloterdijk onderscheidt twee eschatologische kampen: Hegel, Marx, Weber, Bloch en Habermas enerzijds; Nietzsche, Spengler, Hei-

133 En aansluitend: in hoeverre is bijvoorbeeld de gedachte dat het einde van de metafysica langer zal duren dan haar geschiedenis (VA, 71) een ‘prognose’?

134 Vgl. A.W. Prins, “Zijn er Holzwege op Internet? Martin Heidegger en de teloorgang van het denken”, in *Techniek en informatisering: Het denken van Heidegger*, (red.) Th.C.W. Oudemans (Assen: 1997). pp. 25-39.

degger en Löwith anderzijds. Wat hen verbindt is een “logisch instinct om de werkelijkheid te karakteriseren als een veralgemeniserings- of verwerkelijgingsdrama in de historische tijd”.¹³⁵

Heidegger zou zich tegen een dergelijke ‘gelijkschakeling’ fel hebben verzet. Zijn denken is geen ‘eschatologie’ (GA 49, 10), geen ‘cultuurfilosofie’ (GA 29/30, 112), geen ‘cultuurkritiek’ (GA 65, 435), geen ‘cultuurpessimisme’ (EM, 29), ‘geen moraliserende kritiek op het alledaagse leven’ (SuZ, 167), geen ‘psychologie van de grootstedse ontwortelde mens’ (GA 49, 31), geen ‘wereldbeschouwing’ (GA 29/30, 3), geen ‘sociologie’ (GA 9, 318), en zelfs geen ‘wetenschap’ (GA 9, 103v., GA 65, 45).

Wat is het dan wel wat Heidegger ‘doet’? Heideggers verzekering dat “Das Sichverständlichmachen der Selbstmord der Philosophie [ist]” (GA 65, 435) belooft op het eerste gezicht weinig goeds. Toch wordt in deze lapidaire zin iets beslissends uitgedrukt. Zo is het allereerst van belang te beseffen dat in Heideggers ogen alle genoemde ‘praktijken’ zich voltrekken in *ontologische indifferentie*. Zij richten zich uitsluitend op feiten, om deze vervolgens al dan niet van een waarde-oordeel te voorzien. In dit opzicht vormt de cultuurfilosofie een ‘aanvulling’ op het wetenschappelijke denken. De wetenschap, zo luidt het aan het begin van de oratie *Was ist Metaphysik?*, richt zich op het zijnde, “en verder niets” (GA 9, 105). Maar hoe serieus de wetenschap het zijnde ook onderzoekt en ondervraagt ja, juist *omdat* zij dit doet en “niets anders”, ontgaat haar de ontologische differentie (GA 29/30, 512 v.). In *Was heißt Denken?* – te vertalen als “Wat is het dat te denken geeft?” – schrijft hij resoluut: “De wetenschap denkt niet” (WA 8, 9). Dat is – zo werd in het tweede hoofdstuk al betoogd – geen verwijt aan de wetenschap, sterker, het is de mogelijkheidsvoorwaarde van zoiets als ‘vooruitgang’ en ‘het boeken van resultaten’. Dat de wetenschap niet denkt betekent dat de wetenschap het zijnde en niets dan het zijnde ziet en geen ‘oog’ heeft voor het *gebeuren* van het zijnde. Iets dergelijks geldt voor de cultuurfilosofie. De cultuurfilosofie maakt een voorstelling van “de

135 P. Sloterdijk, *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* (Amsterdam: 1989). p. 234.

stand van zaken” waarin wij zouden verkeren. Zij ‘beoordeelt’ de eigen tijd. In dergelijke oordelen wordt de ‘waarde’ bepaald als een ‘prijsklasse’, waartoe een tijdperk behoort. Of de cultuurfilosofie deze ‘waarde’ negatief inschat en zo ‘cultuurkritiek’ wordt is eigenlijk niet van belang. Beslissend is *dat* er een dergelijk oordeel wordt uitgesproken:

An solchen Urteilen ist jedoch nicht dies das Entscheidende, daß sie alles auf das Negative abschätzen, sondern daß sie überhaupt schätzen. Sie bestimmen den Wert, gleichsam die Preislage, in die das Zeitalter gehört (GA 8, 40).

Wetenschap, cultuurfilosofie, maar ook wereldbeschouwingen horen thuis in het voorstellende denken. Dit voorstellende denken kan nooit meer dan ‘juist’ zijn, aangezien het zich louter naar de ‘feiten’ richt en nooit verder komt dan een ‘optelling van symptomen’ (TK, 46). Juist vanwege hun fixatie op allerlei ‘spectaculaire’ of ‘zorgelijke’ ontwikkelingen – al dan niet met statistieken en enquêtes onderbouwd – zijn zij in staat momentane opwinding en verhitte debatten in het leven te roepen in talkshows en actualiteitenprogramma’s; maar zij glijden, zoals Heumakers terecht opmerkt, vervolgens weer weg om plaats te maken voor een nieuwe diagnose die hetzelfde lot wacht.¹³⁶

Goed dan, Heidegger velt dus geen oordelen, hij ‘telt geen symptomen’ en hij zoekt zeker niet ‘de pers’. Maar wat doet hij dan wel? In *Was heißt Denken?* schrijft hij dat zijn ‘uitspraken’ zich zowel naar toon als naar karakter onderscheiden van het vellen van een oordeel. De ‘toon’ duidt op het gestemd zijn van zijn uitspraken: “Die Weise des Sagens ist der Ton, aus dem und auf den sein Gesagtes gestimmt ist” (GA 8, 39); Heideggers ‘uitspraken’ zijn vóór alles te karakteriseren als een poging ‘nadenkender te worden’, een poging tot indachtigheid van dat wat te denken geeft. Deze uitspraken gaan niet zozeer ‘over’ iets, maar articuleren en situeren: zij brengen de eigen situatie ‘ter sprake’. De cultuurcriticus, schrijft Heumakers, “creëert een beeld van het he-

136 Vgl. A. Heumakers, *De schaduw van de vooruitgang* (Amsterdam: 2003), p. 168.

den, waaruit hij zichzelf heeft weggelaten. Heidegger staat niet, zoals in de door hem gewraakte praktijken stilzwijgend verondersteld wordt, ‘boven’ of ‘buiten’ hetgeen ‘beoordeeld’ wordt. In dit verband is het belangrijk in herinnering te brengen dat Heidegger *Sein und Zeit* niet kwalificeert als een ‘beschrijving’, maar als een ‘ontwerp’, dat het ‘tegendeel’ is van een beschrijving (GA 67, 132). Het Dasein wordt in *Sein und Zeit* niet beschreven of geanalyseerd als iets dat voorhanden is. De ‘Analytik’ is geen ‘analyse’: het Dasein wordt ‘ontworpen’ als een mogelijkheid die voor de mens open staat.¹³⁷ Wat Heidegger in *Sein und Zeit* ‘doet’ is dit: de lezer recht in het gezicht zeggen ‘hoe hij er aan toe is’; dat hij geen subject is, maar in-de-wereld-zijn’, dat hij “is en te zijn heeft” en het geheim van zijn Dasein op zich *kan* nemen; dat – de mooie formulering is van Visser – het Dasein zelf als zodanig het gehouden zijn in de onontkoombaarheid van de dood is.¹³⁸

Dit geldt ook voor Heideggers epochale ‘analytiek’. Wanneer Rorty Heidegger vergelijkt met Plato, omdat beiden menen hun ‘blik’ op de wereld te kunnen werpen,¹³⁹ miskent hij dat Heidegger niet pretendeert ‘over’ de geschiedenis van de metafysica, laat staan ‘voorbij’ de metafysica te kunnen denken. Zijn denken is een poging tot – ik herneem het ongemakkelijke idioom – een in(ge)blik(t zijn) in dat wat is. Als weinig anderen heeft Heidegger de dubbelzinnigheid van het filosofisch vragen onderkend (GA 29/30, 14 v.). Filosofie is noch wetenschap, noch wereldbeschouwing; een voortdurende onzekerheid beheerst haar. Daarom is de “Einblick in das was ist” geen diagnostiek (GA 79, 74 v.) en de ‘Ahnung’ geen prognostiek (GA 65, 22).

Minder welwillende lezers zouden evenwel kunnen voorleggen, dat er bij Heidegger van een eigenaardige ‘Verneinungs’-strategie gesproken kan worden. Wanneer Heidegger zich ogenschijnlijk ‘negatief’ uitlaat, merkt hij daarbij onvermoeibaar op dat dit “niet negatief bedoeld is”, omdat er in de zijnsgeschiedenis niet

¹³⁷ Vgl. Ibid. p. 187.

¹³⁸ G. Visser, *De druk van de beleving: Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang* (Nijmegen: 1998). p. 369.

¹³⁹ R. Rorty, *Essays on Heidegger and others* (Cambridge: 1991). p. 67.

van 'positieve' of 'negatieve' 'ontwikkelingen' sprake kan zijn. In het voorgaande is evenwel gewezen op een zekere ambivalentie in Heideggers doordenking van de westerse zijnsgechiedenis. Enerzijds wordt ogenschijnlijk een 'negatieve eschatologie' beschreven van een toenemende zijnsvergetelheid, anderzijds klinkt telkens weer de verzekering dat er van geen teloorgang gesproken mag worden:

Ich spreche nicht von einer Verfallsgeschichte, sondern nur vom Geschick des Seins insofern, als es sich mehr und mehr im Vergleich zu der Offenbarkeit des Seins bei dem Griechen entzieht – bis zur Entfaltung des Seins als bloßer Bestand für die technische Bewältigung der Welt. Also: Es ist nicht eine Verfallsgeschichte, sondern es ist ein *Entzug des Seins*, in dem wir stehen.¹⁴⁰

In zijnshistorische termen is er niet van een 'verval' sprake, dat is een 'ontische', 'existentiële' beoordeling. Maar waarom spreekt Heidegger van 'Entzug', waarom niet van een 'Zug des Seins'? De onttrekking van het zijn is toch *een* wijze van 'Ereignis' en 'Enteignis'? In *Was heißt Denken?* schrijft hij 'terecht':

Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft. [...] Die Betroffenheit durch das Wirkliche kann den Menschen gerade gegen das absperren, was ihn angeht, angeht in der gewiß rätselhafte Weise, daß es ihm entgeht, indem es sich entzieht. Das Ereignis des Entzugs könnte das Gegenwärtigste in allem jetzt Gegenwärtigen sein und so die Aktualität alles Aktuellen unendlich übertreffen (GA 8, 10-11).

Welke inspiratie een dergelijk 'besef' kan wekken, zal in het volgende hoofdstuk blijken. En toch blijft er iets 'knagen'. Fungeert de ontologische differentie, dat "duistere onderscheid", waarvan wij vóór alles "het duistere moeten doorstaan" (GA 29/30, 518)

140 "Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser", in: G. Neske & E. Kettering (red.), *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch* (Pfullingen: 1988). p. 23.

niet als een soort vrijbrief om allerlei uitspraken te kunnen doen – “de mens is de belangrijkste grondstof geworden” (VA, 92), “Dit is geen aarde meer waarop wij nu leven” (Antw, 92), waarvan de ‘stelligheid’ niet die van een ‘oordeel’ is, maar van een... ja van ‘wat’ eigenlijk? Na Heidegger – ik spreek nog steeds namens de onwelwillende lezer – heeft dit met name in het Franse denken tot de strategie van het “Ik zeg, ik zeg, wat ik niet zeg”-filosoferen geleid. Nu wij leven onder het ‘epochale regime van de aanhalingstekens’ en omzoomd zijn door de ‘differantie’, kunnen de meest uiteenlopende stellingen worden uitgesproken, die evenwel niet als zodanig mogen worden geduid.

‘Misbruikt’ Heidegger niet de onvermijdelijke vaagheid en terughoudendheid waartoe de ontologische differentie hem ‘verplicht’? Een venijnige kritiek – de onwelwillende lezer is nog steeds aan het woord – zou kunnen luiden, dat Heidegger met zijn denken van de ‘Lichtung’, een cruciaal begrip in zowel het vroege als het latere werk, waarmee het ondefinieerbare en onpeilbare “oplichten van het zijnde” wordt aangeduid, uiteindelijk één grote ‘oplichterij’ de filosofenwereld in heeft geholpen. Dat is in elk geval de mening van Philipse, die schrijft:

Bezien vanuit een adequaat perspectief is de invloed van Martin Heidegger binnen de Europese filosofie vergelijkbaar met de schade die de tweede wereldoorlog op het Europese continent heeft aangericht.¹⁴¹

Arnold Heumakers heeft in “De sprong op de bodem” een bijzonder inspirerende, zij het ook bepaald problematische, poging gewaagd de ‘aard’ van Heideggers ‘uitspraken’ nader op te helderen. Het beslissende verschil tussen de cultuurfilosofie en het denken van Heidegger zou zijn, dat de eerste weliswaar een ‘beeld’ van de mens geeft, maar nooit diens *Dasein* raakt. Inderdaad schrijft Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* over de cultuurfilosofie: “Diese Philosophie gelangt nur zur *Darstellung* des Menschen, aber nie zu seinem *Dasein*” (GA 29/30, 113).

141 H. Philipse, *Heidegger's philosophy of being: A critical interpretation* (Princeton: 1998). p. 315

Cultuurfilosofische duidingen kunnen ons volgens Heumakers wel behulpzaam zijn; niet om wat ze te zeggen hebben, maar om wat ze niet kunnen. De cultuurfilosofie, ook de cultuurkritiek, weet ons nooit daar te raken waar we te veranderen zijn.¹⁴²

Heideggers denken is volgens Heumakers vóór alles een poging tot verandering; niet in de zin van een 'mentaliteits' verandering die kan worden afgedwongen, maar een verandering die hooguit kan worden 'voorbereid'. Het werd eerder opgemerkt: De filosofie brengt slechts tot de 'rand' van de beslissing (GA 29/30, 257). Net als *Sein und Zeit* is volgens Heumakers bijvoorbeeld Heideggers *Beiträge zur Philosophie* – die in het volgende hoofdstuk een sleutelrol zal vervullen – vóór alles dit: een indrukwekkende oefening in verandering. Het is, in de woorden van Heumakers, "verandering in woorden gevat" (idem, 202).

Hiermee wordt meer zicht verkregen op de 'status' van Heideggers uitspraken. Zoals in het voorgaande werd betoogd dat het Dasein zowel meer als minder is dan de mens; 'meer' omdat het ook datgene is dat zich aan de mens voltrekt, 'minder' omdat het Dasein geen psychologische, sociologische of andere vormen van menswetenschap kan 'bevredigen', zo zijn Heideggers 'uitspraken' zowel meer als minder dan de uitspraken van de cultuurfilosofie: 'minder' omdat Heidegger zich niet beroept op de 'feiten', en geen 'optelling van symptomen' nastreeft (hoewel hij de 'ontverring' adstrueert aan de radio, de televisie en het vliegverkeer, gaat het niet om een analyse van apparaten), 'meer' omdat hij de lezer niet een reeks proposities voorlegt, maar de lezer tracht te 'veranderen'. Een treffende illustratie van deze inzet, het propositionele denken te overstijgen, biedt de reeds genoemde zinsnede halverwege *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Nadat Heidegger de eerste twee vormen van verveling heeft geschetst, trakteert hij zijn publiek puntsgewijs op een schema waarin de verschillende dimensies van beide vormen van verveling worden 'opgesomd' (GA 29/30, 196). Maar onmiddellijk daarna verzekert hij, dat het er niet om gaat dat men nu met een definitie van de verveling naar

142 A. Heumakers, *De schaduw van de vooruitgang* (Amsterdam: 2003). p. 170.

huis kan gaan, maar dat geleerd moet worden zich in de diepte van het Dasein te bewegen (GA 29/30, 198).

Daarmee belanden wij evenwel bij een andere, niet minder heikele vraag. Slaagt Heidegger er in deze beweging bij zijn toehoorders/lezers ook te wekken? Slaagt hij er werkelijk in de lezer te 'leren' dan wel ertoe 'aan te zetten' zich in het diepe van zijn Dasein te bewegen? In "Heidegger – een ontzetting, of: Hoe *Sein und Zeit* te lezen?" heeft Oudemans gewezen op het 'ont-zettende' karakter van Heideggers denken: "De maat die ons denken genomen wordt is niet of we correcte proposities leveren, maar of ons wezen uit het lood geslagen kan worden, vanuit het peillood van de denk-ervaring".¹⁴³

Hier zou de minder welwillende lezer wederom het woord kunnen vragen. De filosofie verkrijgt hiermee immers een dimensie, die dat van de retoriek ver overschrijdt. Want wat, wanneer deze verandering *niet* bij de lezer 'aanslaat'? Wat, wanneer de lezer *niet* uit het lood wordt geslagen; wat, wanneer een willekeurige cultuurkritiek – Danto's these van het einde van de kunst of Fukuyama's verzekering dat de geschiedenis aan haar einde is gekomen – de lezer 'naar eigen zeggen' *wel* raakt en Heideggers denken, zoals Habermas heeft opgemerkt, als 'borrelpraat' kan worden afgedaan? Heideggers verzekering, dat je "met blinden niet over kleuren kan praten" (ZS, 334), kan dit geschil waarschijnlijk niet beslechten.

Ik merkte zojuist op, dat de zaak waar het hier om gaat de kwestie van de retoriek overschrijdt, of in elk geval pretendeert te overschrijden. Het gaat toch niet alleen om 'overtuigingskracht'. Heumakers schrijft: "Of Heideggers poging de moderne wereld te redden ooit kans van slagen kan hebben, ligt geheel aan de kracht of de krachteloosheid van dat – vooral raadselachtige – andere denken" (idem, 170). Dit dilemma treffen wij ook aan in Verbrugges *Tijd van Onbehagen*. In de inleiding schrijft de auteur: "Dit boek is niet een objectief verslag van sociaal-empirisch onderzoek van wat er leeft en gebeurt onder de mensen. [...] De waar-

¹⁴³ Th.C.W. Oudemans, "Heidegger: Een ontzetting, of: hoe *Sein und Zeit* te lezen?" *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 90, no. 3 (1998). p. 201.

de van een interpretatie wordt niet zozeer uitgemaakt door feitelijke juistheid of onjuistheid van beweringen – dat is slechts een randvoorwaarde –, maar door haar diepgang of gebrek daaraan”. Hoewel Verbrugge erkent dat zijn essays “persoonlijk van aard zijn” en hij geenszins pretendeert ‘de eeuwige en enige waarheid in pacht te hebben’ viseert hij wel dat wat zijn interpretatie en eventuele andere verbindt is “het verwerven van een inzicht in wat er eigenlijk aan de hand is” (idem, 7-8).

Dit blijft toch de inzet van de hedendaagse filosofie, ook nadat zij alle Hegeliaanse en fenomenologische pretenties heeft losgelaten: het verkrijgen van “inzicht in wat er werkelijk aan de hand is”. Welke ‘middelen’ staan ons daarbij ter beschikking? Het zou van een zwaktebod getuigen wanneer het genre van het ‘essay’ het enige is dat ons nog rest. Het gaat in de hedendaagse filosofie toch om meer dan een al dan niet grondig uitgewerkte mening van een ‘auteur’. Opmerkelijk genoeg betoogt Sloterdijk, die aan Günther Anders de hyperbolische fenomenologie heeft ontleend, de ‘methode van de overdrijving’,¹⁴⁴ aan het begin van *Het Kristalpaleis*: “Het zwakke punt van de traditionele grote verhalen is alderminst dat ze te groot waren, maar dat ze niet groot genoeg waren.”¹⁴⁵ En Verbrugge merkt op: “Grote woorden zijn nodig waar navenant grote zaken in het geding zijn.”¹⁴⁶ Maar wat verantwoordt die grote woorden uiteindelijk? Inzake Heidegger liggen de zaken overigens even helder als heikel. Bij Heidegger is het ‘inzicht in wat er aan de hand is’ altijd een ‘in het zijn bevangen inzicht’. Heumakers wijst op een zinsnede aan het begin van de *Beiträge zur Philosophie*, waar Heidegger schrijft: “Niemand verstaat was ‘ich’ hier *denke*” (GA 65, 8). Dit is volgens Heumakers niet de droeve verzuchting van een onbegrepen denker; de aanhalingstekens moeten werkelijk serieus worden genomen. “Niet Hei-

144 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Bd. 1 (München: 1980). p. 19.

145 P. Sloterdijk, *Het kristalpaleis: Een filosofie van de globalisering* (Amsterdam: 2006). p. 11.

146 A. Verbrugge, *Tijd van onbehagen: Filosofische reflecties over een cultuur op drift* (Amsterdam: 2005). p. 229.

degger denkt, het Zijn denkt in en door hem”.¹⁴⁷ Hiermee raken wij evenwel in de grootst mogelijke moeilijkheden. Inderdaad schrijft Heidegger ‘inzake’ het Ge-stell dat zijn denken “geen optelling van symptomen” is, maar een aangesproken worden door de ‘constellatie van het Zijn’ (“Die Konstellation des Seins spreche uns an”) (TK, 46). En in *Was ist das, die Philosophie?* noemt hij filosofie “de gestemde beantwoording aan het zijn” (WiPh?, 36-37).

Na de Ommakeer wordt de configuratie van geworpenheid en ontwerp zo geduid, dat de wereld niet een ontwerp van het existierende Dasein is, maar dat het Dasein een ‘ontwerp van het Zijn is’ (‘Entwurf des Seins’). De mens wikt, het Zijn beschikt, zo lijkt het. De Mul vraagt zich daarbij af of bij Heidegger het Zijn zo niet dreigt te fungeren als een soort super-subject, dat herinnert aan Hegels alles bestierende Geest.¹⁴⁸

De meest heikele vraag is nu: hoe wij kunnen weten welke filosofie aan het zijn beantwoordt; welke filosofie het peillood van de denk-ervaring ‘recht’ doet? Is Heidegger degene die bij uitstek naar de ‘stem van het zijn’ heeft geluisterd, weliswaar niet als ‘horige’, maar als ‘horende’? (TK, 46). Hele godsdienstoorlogen – die ook nu weer woeden – vinden hun oorzaak in de strijd omtrent de vraag wie nu echt/eigenlijk geluisterd heeft en wie niet.

Bij dit laatste moet overigens worden opgemerkt dat het luisteren naar de stem van het zijn (dat bovendien wellicht meerstemmig spreekt) geen luisteren is – juist niet – naar de stem van een bepaalde ‘instantie’ of God (God is immers – hoe bijzonder ook – een zijndel). Bovendien is de wijze van beantwoording die Heidegger hier viseert niet die van een kruistocht of jihad, maar die van een ‘gestemd’ zijn of raken. In deze stemming raken is allesbehalve een activisme, zij het ook geen passief ondergaan.

147 A. Heumakers, *De schaduw van de vooruitgang* (Amsterdam: 2003). p. 207. Vgl. Oudemans: “De taal van *Sein und Zeit* spreekt niet primair over iets, ze spreekt van iets. Ze spreekt vanuit de constellatie, die deze taal tekent en voegt, en spreekt vanuit het beluisteren van deze constellatie” (Th.C.W. Oudemans, “Heidegger: Een ontzetting, of: hoe *Sein und Zeit* te lezen?” *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 90, no. 3 (1998). p. 203).

148 J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid: Diltheys hermeneutiek van het leven* (Kampen: 1993). p. 415.

Aan de voordracht *Identität und Differenz* geeft hij als motto mee: “Beweisen läßt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches” (ID, ‘Vorwort’). Heidegger benadrukt telkens weer dat het vragen de vroomheid van het denken is (VA 44); Vragen is ‘bouwen aan een weg’ (VA, 13). “Auch das, was im Bereich des Denkens, das versucht, das Sein zu denken, einer ‘weiß’, ist doch jedesmal nur ein geahntes Licht, das sich über etwas legt, was weiter über den Denkenden hinausgreift” (GA 49, 27). Een ‘ander’ denken wordt beproefd: niet langer funderend, geen ‘Fundamentaltologie’, geen beschrijving, maar een radicaal loslaten van de metafysische denkkaders in het wagen van een sprong. Vanuit het funderende denken gedacht is het zijnsdenken een ‘sprong in de afgrond’ (ID, 20). Maar dit ‘afgrondelijke’ denken is zijnshistorisch gedacht een ‘bevrijding’, een intrede in het domein waarin wij ons altijd al bevinden: het ‘Ereignis’ van de ontologische differentie van het zijnde en het *gebeuren* van het zijnde. De ondertitel van de *Beiträge zur Philosophie* luidt: *Vom Ereignis*; niet ‘over’, maar *vanuit* het ‘Ereignis’, vanuit het gebeuren van het zijnde schrijven. Dat *kan* geen bepalend denken zijn; het is een vermoedend denken, een ‘Er-ahnen’ (GA 65, 20), dat nooit meer dan een ‘voorbe-reidend denken’ kan zijn (SuZ, 437; GA 5, 210). Op de vraag die hem tijdens een congres in 1951 in Zürich gesteld werd: “Halten Sie einen Satz, den Sie aussprechen, für richtig oder für Wahr?” antwoordde Heidegger: “Ich würde sagen, er ist fragwürdig” (GA 15, 436).

8. Uitzicht: dat wat (wellicht) komt

De verveling is de grondstemming van de ‘lange tijd’, van de lange ‘tussentijd’; het is de grondstemming van hen die leven in de voltooiing van de metafysica, die langer duurt dan de geschiedenis van de metafysica zelf (VA, 71). Wij leven in de ‘lange tijd’ van de ontvloten goden en in de talmende ontzegging (“zögernden Versagung”) van het zijn (GA 65, 384), in het onophoudelijke en-zo-maar-verder van het einde van de metafysica (GA 65, 416).

Vertwijfeld vraagt Heidegger:

Welche metaphysische Zähigkeit muß aber in der Seinsvergesenheit ihr Unwesen treiben, wenn selbst, wie es doch den Anschein hat, nicht einmal zwei Weltkriege es vermögen, den geschichtlichen Menschen aus dem bloßen Betreiben des Seienden herauszureißen und vor das Sein selbst zu stellen? (GA 55, 84).

Wat twee wereldoorlogen niet vermochten te doen, zal ook het volgende hoofdstuk niet teweeg brengen. Maar misschien kunnen enkele wenken worden gegeven. In het laatste hoofdstuk van deze studie wordt een proeve van het voorbereidende denken gegeven aan de hand van een ogenschijnlijk technisch-filosofische vraag, de vraag ‘wat is een ding’? Deze vraag sluit aan bij Heideggers beschrijving van de wijze waarop het zijnde in de techniek verschijnt:

Es ist die Epoche der vollendeten Verwahrlosung des Dinges durch das Ge-stell. Welt aber, die weltend das Dingen des Dinges ereignet, bleibt verborgen, obzwar ihre Verborgenheit gerade die Unverborgenheit des Anwesenden und so das Anwesen, das Sein des Seienden, gewährt (GA 79, 51).

Wellicht zal zich – ooit – een omslag in onze ‘ver-houding’ tot het zijnde, tot de dingen, voltrekken. In het wintersemester 1928/29, dus in de jaren voor de ‘Kehre’, maar alluderend op zijn latere denken, schrijft Heidegger:

Aber gerade diese Indifferenz, d.h. eine innere Leere des Daseins, ist eben die unheimliche Situation, in der sich ein Umschlag vorbereitet. [...] Die Herrschaft des Betriebs macht eine neue Haltlosigkeit offenbar, und das heißt, sie gibt widerwillen Anweisung auf bislang nicht offenbare Möglichkeiten des Halt-nehmens (GA 27, 364-365).

Aan deze mogelijkheid, die zeker niet in lineair-temporele termen mag worden geduid, is het nu volgende – laatste – hoofdstuk gewijd.

HOOFDSTUK V

NA DE METHODE: ONDERWEG NAAR DE DINGEN

Weil das Dasein gestimmt ist, deshalb kann die Stimmung je nur durch eine Gegenstimmung umgestimmt werden, und eine Umstimmung von Grund aus vermag nur eine Grundstimmung zu erwirken, d.h. ein Wandel des Daseins, der gleichkommt einer gänzlichen Umschaffung der Angesezttheit in das Seiende und damit einer Umprägung des Seyns (GA 39, 142).

Woord Vooraf (Wie A zegt, moet ook W zeggen)

In het voorgaande hoofdstuk is een tentatieve these voorgelegd, ontwikkeld vanuit het vermoeden dat de verveling een, zo niet de beslissende grondstemming is die het huidige tijdperk stemt en be-stemt. De verveling is de grondstemming van het eindeloos voortdurende nihilisme dat in het ‘Ge-stell’ gestalte krijgt. Beto-verd door de onttovering, bevangen in een onafzienbare maal-stroom van productie en consumptie, beschikkend over van alles ‘en nog wat’, beklemmt de vraag of er eigenlijk iets is dat ons in deze ‘overvolle leegte’ nog werkelijk raakt. Peggy Lee’s vraag “Is that all there is?” weerklinkt als een onderdrukte ruis in de hard- en soft-ware van het ‘Ge-stell’ en op de etages van de door Sloterdijk ge-schetste verwenningruimte van het ‘Kristalpaleis’.

In dit hoofdstuk wordt een poging ondernomen Peggy Lee’s vraag van een ontkennend, of in elk geval parerend antwoord te voorzien. Niet omdat er ‘meer’ is; niet omdat er *nog meer* – onge-

ziene en onvoorziene – gedaanten van het alomtegenwoordig te manipuleren en te genieten zijnde bestaan, maar omdat er zijns-historisch ‘mogelijkheid’ is. Deze mogelijkheid is niet iets ‘technisch’, maar ligt ook niet aan gene zijde van de techniek: zij betreft de zijnsbeschikking van de techniek zelf – het ‘Ge-stell’ –, dat – net als iedere andere epoche – niet het eindpunt van de zijnsge-schiedenis is, maar een ‘tussenstation’ en als zodanig een ‘Janus-kop’ (SD, 57).

In het derde hoofdstuk is bij de existentielle analytiek van de verveling gewezen op een ambivalentie in de diepe verveling. In de *impasse* van de diepe verveling voltrekt zich een ontzegging van de extatische tijdelijkheid en van het zijnde in het geheel. De wereld verschijnt als een van elk tempo verstoken, amorf, kleur- en zinloos geheel. In deze *ontzegging* zou evenwel ook een *aanzegging* schuil gaan, een radicale uitdaging aan het Dasein. Deze *aanzegging* betreft niet de een of andere aanwijsbare verzaakte mogelijkheid of opdracht, maar behelst een wijzing naar de braakliggende mogelijkheid bij uitstek: het Da-sein zelf als *mogelijkheid*:

Dieses Ansagen im Versagen ist ein Anrufen, das eigentliche Ermöglichende des Daseins in mir. Dieses Anrufen der Möglichkeiten als solcher, das mit dem Sichversagen zusammengeht, ist kein unbestimmtes Hinweisen auf beliebige, wechselnde Möglichkeiten des Daseins, sondern ein schlechthin eindeutiges Hinweisen auf das Ermöglichende, das alle wesenhafte Möglichkeiten des Daseins trägt und führt, für das wir scheinbar doch keinen Inhalt haben, so daß wir nicht sagen können, was es ist (GA 29/30, 216).

Deze wijzing op de oorspronkelijke mogelijkheid van ‘Da-sein’, waarin de *impasse* van de diepe verveling wordt doorbroken, is aan het slot van hoofdstuk III als een *verstilling* aangeduid – naar Nijhoff –, “een stilte van een soort, waar dingen in worden gehoord, die nog nimmer het oor vernam”.

In dit hoofdstuk wordt deze *verstilling* niet existentieel, maar zijnshistorisch doordacht. Dat is geen geringe opgave, aangezien ‘*verstilling*’ wel het laatste is waarvoor in het tijdperk van de techniek gelegenheid lijkt te bestaan. De enige *verstilling* die wij nog kennen zijn de (beziinnings)pauzes waartoe bezorgde wetenschap-

pers oproepen, de 'time-outs', de sabbaticals en – het laatste nieuws – de 'onthaasting' en bewegingen als 'Slow'. Maar deze fenomenen blijven uiteindelijk bevangen in de homeopathie van de techniek. De bezinningspauze fungeert in praktijk vooral als een periode van gewenning, bijvoorbeeld aan op dit moment als 'onverantwoord' ervaren mogelijkheden van genetische manipulatie; time-outs, sabbaticals en proeven van onthaasting zijn toch vooral vermeend probate middelen tegen stress en burn-out.

Er bestaat echter een meer 'fundamentele' verstilling. Deze behelst geen grootscheepse pauze, geen langdurige time-out en geen algehele onthaasting, maar ook geen romantische idylle, geen 'oase van rust' binnen de hectische wereld van het 'Ge-stell'. De verstilling waar het van nu af om gaat biedt geen verademing, geen aangename rust; zij behelst eerder een eigenaardige bevreemding, teweeg gebracht door een opschorting van het al te vanzelfsprekende: de manipuleerbaarheid van het zijnde. In deze verstilling weerklinken de 'stilste woorden'. Nu zijn het – naar Nietzsche – "de stilste woorden die de storm brengen". Niet de grote gebaren, niet de grootschalige planologische projecten, niet de tot kordate actie aansporende manifesten, maar "gedachten die op duivenvoeten komen, richten de wereld".¹ Met dit idioom van een 'richten' of 'sturen' ('lenken') lijkt Nietzsche te volharden in het denkkader van het Ge-stell: de machinatie. Maar laten wij wel bedenken: hoe zouden de 'stilste woorden' en 'gedachten die op duivenvoeten komen', de wereld kunnen sturen? Misschien gaat het hier niet om een min of meer daadkrachtig 'richting geven', maar om het teweeg brengen van een ontvankelijkheid; een ontvankelijkheid voor een omslag in de grondstemming. Ook bij Heidegger treffen wij intuïties omtrent een mogelijke omslag die door een verstilling teweeg kan worden gebracht:

Wenn uns eine Geschichte noch geschenkt sein soll, dan kann dies nur die verborgene Geschichte der großen Stille sein [...] Also

1 "Het stilste uur", in F. Nietzsche, *Aldus sprak Zarathoestra* (Amsterdam: Zonder jaartal). p. 123. KSA 4, 189, vgl. KSA 6, 259.

muß erst die große Stille über die Welt für die Erde kommen.
Diese Stille entspringt nur dem Schweigen (GA 65, 34).

Welke stilste woorden weerklinken – als de verzwegen woorden – in de techniek? En voor alles: welk denken vermag ons ontvankelijk te maken voor de verstilling en voor die stilste woorden? Welk denken is – in de meest letterlijke zin van het woord – ‘ge-schikt’ om hetgeen in de techniek verborgen en verzwegen blijft *vanuit een zwijgen* ter sprake te brengen? Dit denken kan niet het rekenende denken zijn, dat immers niets onbesproken laat en waarvoor ook niets onbespreekbaar is. Het moet een ‘ander’ denken zijn, dat Heidegger ook wel een ‘denkend denken’, een ‘aan’- of ‘ge-denken’ en een ‘bezinrend nadenken’ noemt.² Dit andere denken richt zich niet op de verschillende configuraties van het zijnde, maar op dat wat eigenlijk ‘is’: het zijn als ‘Ge-schick’. Als zodanig is het ook een denken dat ontvankelijk tracht te zijn voor ‘dat, wat komt’.³

Hiermee verkrijgt de in hoofdstuk III besproken ‘schrede terug’ een meer emfatisch karakter. De schrede terug betreft niet alleen – en zelfs niet zozeer – het ongedachte in de geschiedenis van de westerse filosofie, maar heeft ook betrekking op het toekomstige:

Der ‘Schritt zurück’ hat einzig den Sinn, in der Sammlung des Denkens auf sich selbst einen Vorausblick auf das, was kommt zu ermöglichen. Er bedeutet, daß das Denken neu anfängt, um im Wesen der Technik das ankündigende Vorzeichen, den verdeckenden Vor-Schein, die verbergende Vor-Erscheinung des Ereignisses selbst zu erblicken (GA 15, 367).

Wie van problemen houdt, zal zich in dit hoofdstuk thuis voelen. Want wanneer – om eerder voorgelegde methodische redenen –

2 Vgl. voor een diepgaande oriëntatie in dit ‘andere’ denken S. Ijsselings nog steeds onovertroffen *Heidegger: Denken en danken. Geven en zijn* (Antwerpen: 1963).

3 “Das, was kommt” is een van de werktitels waarmee Nietzsche zijn voorgenomen hoofdwerk heeft aangeduid. Vgl. W. Bröcker, *Das, was kommt: Gesehen von Nietzsche und Hölderlin* (Pfullingen: 1963).

de eigen tijd niet in gedachten, laat staan in begrippen gevat kan worden en er slechts vermoedens kunnen worden uitgesproken omtrent 'dat wat is', wat valt er dan te zeggen aangaande 'dat wat komt'? In hoofdstuk iv werd de vraag voorgelegd of een 'kritiek van de eschatologische rede' niet ook Heideggers denken moet treffen. Daarbij is echter opgemerkt, dat de zijnsgechiedenis niet als een teleologie mag worden opgevat. De ontvankelijkheid voor 'dat wat komt' is geen prognostiek. Het is geen extrapolatie, geen door(be)rekenen van voorafgaande en huidige ontwikkelingen, maar een 'Er-ahnen', een uitspreken van vermoedens omtrent dat wat *wellicht vermag te komen*. De 'Ahnung' omtrent dat wat vermag te komen is ook geen denken over 'opties'. Een optie is iets dat voor ons open ligt, een mogelijkheid waarvoor wij kunnen kiezen. Het 'Er-ahnen' betreft 'mogelijkheid' in een andere betekenis. De zinsnede uit *Sein und Zeit*: "Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*" (SuZ, 38), krijgt in Heideggers latere werk een zijnshistorische dimensie. 'Mogelijkheid' duidt ook op hetgeen zich 'wellicht vermag aan te dienen'. Vanuit de Ommkeer gedacht, en in aanvulling op *Sein und Zeit*, moet mogelijkheid in *viervoudige* zin worden onderscheiden. In *Sein und Zeit* is sprake van 'mogelijkheid' in logische, ontische en ontologische zin (SuZ, 143). Maar mogelijkheid kan ook zijnshistorisch worden gedacht, als een 'ver-mogen'; als dat wat ver-mag te gebeuren, dat wat op ons toe kan komen. Deze toe-komstigheid kan niet worden afgedwongen (GA 65, 92). Wij kunnen er niet voor 'kiezen' (GA 65, 100). Noch de filosofie, noch een of ander initiatief, kan een verandering in de wereldgeschiedenis forceren:

Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur für die Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten (Antw, 99).

'Dat, wat komt' blijft bovendien ongewis: "Niemand weiß welche Möglichkeiten das abendländische Denken in sich aufbewahrt", "Niemand kennt die Gestalt des kommenden Seienden" (GA 65,

432). Hoe en wanneer de ‘beslissing’ valt is onzeker: “Die Entscheidung fällt im Stillen” (GA 65, 97).

Er kan dus geen zijns-program of -strategie, en ook geen ‘zijns-therapie’ worden ontwikkeld. Wel viseert Heidegger in de *Beiträge zur Philosophie* de oprichting van een soort ‘zijnsverkennerij’, met prominente leden als Heidegger, Hölderlin en – onder ballotage – Nietzsche, waarin overigens ook andere pad- en zijnsvindere welkom zijn. Hoewel Heidegger met ‘Sils Maria’-heroïek verzekert, te schrijven, “[f]ür die Wenigen, die von Zeit zu Zeit wieder fragen; für die Seltenen, die den höchsten Mut zur Einsamkeit mitbringen, um den Adel des Seyns zu denken und zu sagen von seiner Einzigkeit” (GA 65, 11), heeft hij toch geen elite-club in gedachten. Heidegger beschrijft een configuratie van ‘Gezeichneten’: “Jene wenigen Einzelnen, jene zahlreicheren Bündischen” en “jene vielen Zueinanderverwiesenen” (GA 65, 96). Ledental speelt in de ‘zijnsverkennerij’ geen rol, en bovendien is er – als opgemerkt – geen program of aanwijsbaar doel. Wat de ‘weininge enkelen’, de ‘talrijke verbondenen’ en de ‘vele op elkander aangewezenen’ verbindt, is de bereidheid tot een oefening in vragen en een ontvankelijkheid voor dat, wat ‘wellicht komt’.

1. Denken in de ‘tussentijd’

Het westerse denken bevindt zich, zo schrijft Heidegger in *Aus der Erfahrung des Denkens*, in een ‘tussentijd’. Wij komen ‘te laat voor de goden en te vroeg voor het zijn’⁴ en bevinden ons in het “Zeitalter des Übergangs von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken” (GA 65, 3). Aan het einde van de filosofie, dat wil zeggen: bij de voltooiing van de metafysica in nihilisme en techniek, dient zich ‘de opgave van het denken aan’, zoals Heidegger in het opstel “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” heeft beschreven. En hoewel de voleinding van de

4 “Für die Götter kommen wir zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch” (GA 13, 76).

metafysica waarschijnlijk langer zal duren dan de geschiedenis ervan (VA, 71), viseert Heidegger, naar een woord van Hölderlin, de mogelijkheid van een andere aanvang:

Lang ist
die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre (GA 52, 180).⁵

Met 'das Wahre' wordt geen utopische lotsbestemming aangeduid, geen 'betere' wereld, maar een 'andere' wijze waarop waarheid zich kan stichten, een andere onverborgenheid, waarin zich een omslag in de heersende grondstemming voltrekt. Heideggers latere werk staat in het teken van een voorbereiding van deze andere aanvang. Dit voorbereidende denken is wezenlijk 'voorlopig'. De voorlopigheid ervan duidt niet op valse bescheidenheid, maar heeft een strenge zakelijke zin, die samenhangt met de radicale eindigheid van het denken (SD, 38). De voorbereiding behelst daarom geen kordaat kwartiermaken, maar bestaat er in, een weg te banen voor een verandering van de grondstemming (GA 45, 1 v.).⁶

In het voorgaande hoofdstuk zijn de grondstemmingen geschetst die de huidige tijd (be)stemmen: de grondstemming van het vaste vertrouwen die de nog steeds persisterende moderniteit beheerst, de ondergang van het vaste vertrouwen in de angst als grondstemming van het doorbrekende nihilisme, en de verveling als grondstemming van het al maar voortdurende nihilisme. Aan het begin van de *Beiträge zur Philosophie* vraagt Heidegger naar de grondstemmingen van de 'toekomstigen'. Hij viseert een configuratie van grondstemmingen: verbijstering ('Erschrecken'), vermoeden ('Er-ahnen'), ingetogenheid ('Verhaltenheit') en schroom ('Scheu')

5 F. Hölderlin, "Mnemosyne", in *Werke*, Bd. 1 (Wiesbaden: Zonder jaartal). p. 349.

6 In "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" luidt het: "Gerung aber bleibt das vermutete Denken vor allem deshalb, weil seine Aufgabe nur einen vorbereitenden, keinen stiftenden Charakter hat. Sie begnügt sich mit der Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit, deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt" (SD, 66).

(GA 65, 14v.). De onderlinge verhouding van deze grondstemmingen van een andere aanvang blijft nood-zakelijk vaag:

Jede Nennung der Grundstimmung in einem einzigen Wort legt auf eine Irrmeinung fest. Daß die Grundstimmung des anderen Anfangs vielnamig sein muß, widerstreitet nicht ihre Einfachheit, bestätigt aber ihren Reichtum und ihre Befremdlichkeit (GA 65, 22).

Ten tijde van de *Beiträge zur Philosophie* viseert Heidegger ook een verwondering ('Erstaunen') voorbij de nieuwsgierigheid en de jacht naar het 'interessante', naar het 'buitengewone' en het 'nog nooit vertoonde'; een verwondering waarin het allergeeueste weer het ongeeueste wordt (GA 45, 156v.). In de jaren veertig spreekt hij van een lankmoedigheid ('Langmut'), die geen stompzinnig afwachten behelst, maar gedragen wordt door de 'moed tot de lange tijd' (GA 52, 181), en in de jaren vijftig vraagt hij of er een zijnswijze in het tijdperk van de techniek mogelijk is, die niet geheel door de techniek wordt beheerst. Deze zijnswijze noemt hij de 'gelatenheid'. In de gelatenheid heerst een gelijktijdig 'ja' en 'nee' tegen de techniek. Wij kunnen 'ja' zeggen tegen het inmiddels onvermijdelijk gebruik van de techniek, maar wij kunnen tevens 'nee' zeggen. Daarmee wordt de techniek niet afgewezen, maar wordt niet toegestaan dat de techniek ons uitsluitend in beslag neemt, en wel vanuit het besef dat er andere verhoudingen dan een louter instrumentele verhouding tot de dingen mogelijk zijn (G, 22).

Nu is dit gelijktijdig ja en nee tegen de techniek een opmerkelijke duiding van 'gelatenheid'. Van Dale meldt onder 'Gelatenheid': "onderworpenheid aan Gods wil, berusting, lijdzaamheid, kalmte, bedaardheid". 'Gelatenheid', zoals Heidegger deze verstaat, is echter iets heel anders dan berusting en resignatie. In de gelatenheid staan wij niet onverschillig tegenover de dingen en andere wereldse zaken; integendeel: het 'laten' in 'ge-laten-heid' behelst een vrij laten, een 'laten zijn'.⁷ Nu lijkt met de zinsnede

7 In zijn annotaties bij de Nederlandse vertaling van *Gelassenheit* wijst Van Doosselaere op de etymologische achtergrond van 'Gelassenheit'. Het middel-

‘laten zijn’ de associatie met onverschilligheid eerder te worden bevestigd dan te boven gekomen. Het is wellicht verhelderend hier een vergelijking te maken met de beschrijving van de ‘Fürsorge’ in *Sein und Zeit*. In een geserreerde, indringende passage schetst Heidegger hoe het Dasein zich gewoonlijk ophoudt in de oneigenlijke ‘einspringende Fürsorge’. Gewoonlijk springt het Dasein voor de ander in, en neemt het – hoe welwillend ook – deze zijn zijn af. In de eigenlijke, ‘vorausspringende Fürsorge’ daarentegen, tracht het Dasein de ander voor zichzelf vrij te laten zijn (SuZ, 122). Dit ‘laten zijn’, zo weet iedere jaloerse verliefde, iedere ouder van opgroeiende kinderen en een ieder die aan het bed van een stervende heeft gewaakt, behoort wellicht tot de moeilijkste, maar tevens belangrijkste opgaven van het bestaan.

In later werk lijkt Heidegger – zij het niet onder deze noemers – een verwant onderscheid te maken: het onderscheid tussen een ‘oneigenlijke’ omgang met de dingen: het opeisend ontbergen daarvan als beschikbaar en manipuleerbaar *bestand* binnen het ‘Ge-stell’, en een ‘eigenlijke’ omgang met de dingen, een verwijlen bij de dingen, hetgeen bijvoorbeeld in de gelatenheid gestalte krijgt. In de gelatenheid reduceren wij de dingen niet tot louter object van gebruik en verbruik, noch overvallen wij de dingen in theoretische zin, door ze vast te leggen als ‘object’, als configuratie van stof en vorm, als bron van gewaarwording, enzovoorts. In de gelatenheid laten wij de dingen *als dingen* zijn, zoals wij in de eigenlijke ‘Fürsorge’ de ander *als ander* laten zijn. In de gelatenheid heerst een ontvankelijkheid voor de geheimvolle zelfstandigheid van het ding *als ding*. De gelatenheid tot de dingen en de openheid voor het geheim horen daarom bij elkaar (G, 24). Zo beschouwd is de gelatenheid allesbehalve onverschilligheid, het is een hoogste vorm van zorgzaamheid. Eerst in de gelatenheid is een ‘ding-waardig’ denken en wellicht zelfs een ‘ding-waardig’ bestaan mogelijk, waarin aan de ‘weer-stand’ der dingen recht wordt gedaan.

hoogduitse ‘gelâzenheit’ betekent: los-laten, in vrijheid stellen, de vrijheid terugschenken. Vgl. M. Heidegger, *Gelatenheid* (Vertaald door E. van Doosselaere, Tielt/Amsterdam: 1979). p. 95 v.

In dit hoofdstuk wordt getracht de gelatenheid en andere toekomstige grondstemmingen 'te wekken', als *een* poging tot een voorbereiding van dat wat wellicht 'komt'. Deze voorbereiding wordt in het nu volgende allereerst beproefd vanuit een oefening in de vraag naar het ding. Wellicht is 'ding' een van de 'stilste woorden', waarvan Nietzsche spreekt. 'Ding' is een woord voor iets dat zo vanzelfsprekend en tegelijkertijd zo vreemd is. Niet toevallig is het ding 'als ding', ondanks alle opeenvolgende bepalingen daarvan, verborgen en verzwegen gebleven in de geschiedenis van het westerse denken. In de voordracht "Das Ding" schrijft Heidegger: "Die Dingheit des Dinges bleibt verborgen, vergessen" (VA, 168). Toch hangt het lot van de mens – en in deze tijd wellicht meer dan ooit – samen met het lot van de dingen:

Die Frage: Was ist ein Ding? ist die Frage: Wer ist der Mensch? Das bedeutet nicht, daß die Dinge zu einem menschlichen Gemächte werden, sondern heißt umgekehrt: Der Mensch ist als jener zu begreifen, der immer schon die Dinge überspringt, aber so, daß dieses Überspringen nur möglich ist, indem die Dinge begegnen und so gerade sie selbst bleiben – indem sie uns selbst hinter uns selbst und unsere Oberfläche zurückschicken (FD, 189).

De vraag naar het ding is dus zeker geen gelegenheidsexercitie.⁸ Anderzijds is het ook niet de 'koninklijke weg' naar een andere aanvang van het denken. Heidegger heeft een andere aanvang van het denken langs verschillende wegen trachten voor te bereiden; in het vroege werk door een destructie van de geschiedenis van de westerse filosofie op gang te brengen; in later werk onder meer door een uiteenzetting met de pre-socraten te betrachten, een niet metafysisch/esthetisch 'tweegesprek' te beproeven tussen denkers en dichters, en door te vragen naar de mogelijkheid van een gesprek met andere culturen.⁹

8 Vgl. W. Schulz, "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers", *Philosophische Rundschau* (1953-1954). pp. 65-93, 211-232.

9 Vooral dit laatste 'project' verdient aandacht, aangezien een hardnekkig misverstand bestreden kan worden: het zijnsdenken is – in tegenstelling tot de metafysica – geen 'typisch' westerse onderneming. Vgl. F. Vetsch, *Martin Hei-*

2. Heidegger en de vraag naar de dingen

De explicatie van het fenomeen verveling en de vraag naar een 'andere' verhouding tot de dingen zijn in zekere zin verwant. In de verveling raken de dingen ons niet (meer), noch ge-raken wij tot de dingen. Misschien kan daarom *juist* de vraag naar de dingen leiden naar een meer indringend verstaan en *doorstaan* van de verveling; niet alleen van de impasse die in de verveling heerst, maar ook van de verstilling die in de verveling schuilgaat. En misschien kan zo ook een weg 'uit' de verveling worden geviseerd: een omslag in de epochale grondstemming van de verveling als impasse, in de richting van een 'verwijlen bij de dingen' vanuit een configuratie van grondstemmingen als schroom, terughoudendheid en een niet-metafysische verwondering.

Er bestaat bovendien een 'methodische' verwantschap tussen de vraag naar de diepe verveling en de nu volgende vraag naar de dingen. Eerder werd opgemerkt, dat de vraag naar de verveling er niet op gericht is, een definitie van de verveling te geven: "Es handelt sich nicht darum, daß Sie eine Definition der Langeweile nach Hause tragen, sondern daß Sie verstehen lernen, sich in der Tiefe des Daseins zu bewegen" (GA 29/30, 198). Ook waar het de vraag naar de dingen betreft zoekt Heidegger niet naar een definitie, maar tracht hij een ontvankelijkheid teweg te brengen voor het *inter-esse* van het 'Da-sein': een zijn *temidden* van de zijden:

Eine bloße Definition des Dinges sagt nicht viel. [...] Die Antwort auf die Frage 'Was ist ein Ding' [...] ist kein Satz, sondern eine gewandelte Grundstellung oder – noch besser und vorsichtiger – der beginnende Wandel der bisherigen Stellung zu den Dingen, ein Wandel des Fragens und Schätzens, des Sehens und Entscheidens, kurz: des Da-seins inmitten des Seienden (FD, 38).

deggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung (Würzburg: 1992). en: A.W. Prins, "Im Westen nur neues: Martin Heidegger und die interkulturelle Auseinandersetzung", in *Das Multiversum der Kulturen*, H. Kimmerle (red.) (Amsterdam: 1996). pp. 77-101.

Deze mooie voornemens laten onverlet, dat de vraag “Wat is een ding?” een eigenaardige vraag is. Het is op het eerste gezicht ook een wereldvreemde vraag. Hoe kan de vraag naar het ding worden uitgewerkt? De vraag lijdt aan dezelfde kwaal als de vraag “Wat is de mens?”, waarover De Maistre heeft opgemerkt, Fransen, Italianen en Russen te hebben ontmoet, maar ‘de mens’ nooit te zijn tegengekomen.¹⁰ Ligt het niet meer voor de hand naar *bepaalde* dingen te vragen? Als dat zo is, lijkt het verstandig niet bij filosofen, maar bij wetenschappers te rade te gaan. Wie wil weten wat een stuk erts is, zal zich niet bij een filosoof maar bij een geoloog vervoegen, wie wil weten wat een niersteen is maakt een afspraak met een uroloog en wie wil weten wat een stuk hout is klampt een botanicus aan. De vraag “Wat is een ding?” is echter van een andere orde dan de vraag “Wat is dit stuk hout?” of “Wat is deze steen?” Er wordt niet gevraagd naar wat deze steen is, maar naar wat deze steen is *als ding*, wat dit stuk hout is *als ding*, enzovoorts. Met deze vraag wordt het (vak)wetenschappelijke vragen naar dingen niet als zinloos terzijde geschoven en wordt evenmin gepretendeerd de wetenschappelijke benadering van de dingen te overtreffen:

Wenn wir diese Frage fragen, werden wir nicht über Nacht bessere Botaniker und Zoologen und Historiker, Juristen und Mediziner. Aber vielleicht bessere oder – vorsichtiger gesprochen – jedenfalls andere Lehrer, andere Ärzte und Richter (FD, 7-8).¹¹

De vraag naar het ding is in zekere zin verwant aan de vraag naar het zijn. Ook dat is een vraag waarmee op het eerste gezicht niets aan te vangen valt; het is een ‘nutteloze vraag’. Het is bovendien

¹⁰ “De mens is in deze wereld niet te vinden. Ik heb in mijn leven Fransen, Italianen en Russen ontmoet. Ik weet dank zij Montesquieu zelfs dat er Perzen bestaan; maar de mens, dat verklaar ik plechtig, ben ik nog nooit tegengekomen; misschien bestaat hij wel, maar in elk geval niet bij mijn weten”. Geciteerd in: A. Finkielkraut, *De ondergang van het denken* (Amsterdam: 1988). p. 22.

¹¹ De lezer lette overigens op de verschuiving in idioom: wordt de vraag naar het ding gesteld, dan leidt dit tot een omslag van de afstandelijke, theoretische houding van de medicus, de jurist en de wetenschapper, naar een werkelijk praktische, en toegewijde (ver)houding van de arts, de rechter en de leraar. Ik kom hier nog op terug.

een vraag die geen antwoord oplevert. Toch, en ook dit is eerder inzake de zijnsvraag opgemerkt, is de vraag naar het ding wellicht de meest concrete vraag die wij kunnen stellen, een vraag die bovendien op eigenaardige wijze “nuttiger dan nuttig” is. Ten aanzien van de zijnsvraag merkt Heidegger op: “Und dennoch, wenn schon an einen Nutzen gedacht sein will, was ist nützender als die Rettung in das Sein?” (GA 65, 58; GA 45, 3). Wanneer wij het ding *als ding* denken, en niet als object van onderzoek of gebruik, dan:

sind wir von dem Ding als Ding gerufen. Wir sind – im strengen Sinne des Wortes – die Be-Dingen. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen (VA, 179).

Niet alleen de vraag naar het zijn, ook de vraag naar het ding *als ding* leidt ons mogelijk voorbij de metafysica en haar zucht naar het ‘Unbedingte’: het absolute, tijdloze, onvoorwaardelijke. Maar hoe kan de vraag naar het ding in deze tijd op gang worden gebracht? Het lijkt raadzaam aan te knopen bij de wijze waarop dingen heden ten dage gewoonlijk verschijnen. Want: de vraag naar het ding geeft te denken en wel telkens, in elk tijdperk opnieuw (FD, 1).

3. De ‘verwaarlozing’ van de dingen

Wij leven, zo is in het voorgaande hoofdstuk beschreven, in een onttoverde wereld, in het tijdperk van de “gänzliche Fraglosigkeit aller Dinge und aller Machenschaften” (GA 45, 13; GA 65, 108). De manipuleerbaarheid van de dingen is ‘vanzelfsprekend’ geworden. Onverstoorbaar en onvermoeibaar trachten wij alles te onderzoeken, te ontleden en te ontrafelen. De grenzen die wij daarbij onophoudelijk ontmoeten worden wel gethematiseerd, maar niet als beslissend onderkend. Binnen het ‘Ge-stell’ geldt: wat wij vandaag niet begrijpen, zullen wij morgen in kaart hebben gebracht of overmorgen toch in elk geval statistisch beheersen. De dingen zijn overgeleverd aan een alomtegenwoordige en onstuitbare ex-

ploratie en manipulatie. Desnoods schudden wij de dingen, vloeibaar gemaakt, door elkaar in erlenmeyers, dwingen ze tot gasvorm, en brengen vervolgens hun elementaire, moleculaire en atomaire structuren in kaart. De dingen worden achtervolgd tot hun meest fundamentele bouwstenen in de tunnels van het CERN in Geneve; en dat alles ogenschijnlijk uitsluitend hierom: de dingen in alle opzichten doorzichtig en manipuleerbaar te maken. Toch rijst bij dit alles de vraag of wij met dit alles de dingen werkelijk naderbij komen. Raakt deze voortschrijdende exploratie in de materialiteit van de dingen nog wel tot de dingen als dingen? In *Die Frage nach dem Ding* vraagt Heidegger of de dingen zoals zij in de moderne natuurwetenschap worden beschreven nog wel dingen zijn:

Hier ist das Wissen und Fragen an Grenzen gekommen, die zeigen, daß eigentlich ein ursprünglicher Bezug zu den Dingen fehlt, daß ein solcher nur vorgetäuscht wird durch den Fortgang von Entdeckungen und technischen Erfolgen (FD, 31).

Misschien is het zo, dat hoe meer de dingen onderzocht worden, hoe minder nabij ze zijn. Nietzsche heeft de rusteloze achtervolging van de dingen beschreven in *Een fabel* (maar het is allang geen fabel meer) gewijd aan “De Don Juan van de kennis”:

Hij is nog door geen enkele filosoof of dichter ontdekt. Hij mist de liefde tot de dingen, die hij kent, maar hij krijgt de geest, de kriebels en plezier in de jacht en de intriges van de perceptie – omhoog tot aan de hoogste en verste sterren van de kennis! – tot hem ten slotte niets meer overblijft om op te jagen dan het absolute pijnveroorzakende van de kennis, net als de drinker, die op ’t laatst absinth en sterk water drinkt. Zo wordt hij op ’t laatst begeerig naar de hel – het is de laatste grote kennis, die hem verleidt. Misschien, dat ook deze kennis hem ontgoochelt, zoals alles wat hij kent! En dan moest hij in alle eeuwigheid blijven staan, vastgenageld aan zijn ontgoocheling en zelf tot stenen gast geworden, met een verlangen naar een avondmaal van kennis, dat hem nooit meer ten deel valt! – want de hele wereld der dingen heeft aan deze hongerlijder geen hap meer te bieden.¹²

12 F. Nietzsche, *Morgenrood* (Amsterdam: 1977). Fragment 327 (KSA 3, 232).

Op eigenaardige wijze zijn wij, Don Juans van de kennis, in een tijdperk verzeild geraakt waarin de dingen ons 'geen hap' meer te bieden hebben. Ondanks – of beter: juist vanwege – onze alomheersende gerichtheid op dingen, variërend van de hebbedingetjes uit zogenaamde Eerste Wereld winkels, via het genieten van de nieuwste, maar aanstonds obsolete high-tech-apparatuur, tot aan het recyclen van tot afval verklaarde dingen die worden omgevormd tot iets 'bruikbaar', is van een zelfstandigheid van de dingen geen sprake meer. Bestaat er iets dat vluchtiger is dan... dingen? Is er iets eenvoudiger te hanteren en van de hand te doen, dan... dingen? Dingen zijn er om te onderzoeken, om van te genieten, om te gebruiken, totdat ze geen nut meer hebben en kunnen worden weggeborgen of weggegooid. In *Het verloren Continent* geeft Bill Bryson een treffend, maar navrant beeld van onze huidige omgang met dingen.

En dan zou u de Amerikaanse kasten eens moeten zien. Die liggen altijd boordevol met dingen waar ze gisteren nog enthousiast over waren: golfclubs, scuba-uitrusting, tennisrackets, trainingsapparaten, taperecorders, benodigdheden voor de donkere kamer, allemaal voorwerpen die hun eigenaar mateloos opwonden en vervolgens werden vervangen door andere, nog glanzender en nog opwindender voorwerpen. Dat is het grandioze, het verleidelijke aspect van Amerika – de mensen krijgen er altijd wat ze hebben willen, nu, onmiddellijk. Als de Amerikanen plotseling geen kastruimte meer zouden hebben, dan zou de wereld uiteenvallen.¹³

Maar er is meer aan de hand dan dit alomtegenwoordig 'ontspoord' consumptisme. Er bestaat een meer merkwaardige samenhang tussen wetenschap, techniek en minachting voor de dingen. Hoewel wetenschap en techniek zich geheel aan de dingen en niets dan de dingen wijden, gaan zij – juist daarom – aan de zelfstandigheid van de dingen voorbij. In de wetenschap worden de dingen gereduceerd tot objecten; in de techniek wordt alles 'bestand' binnen het 'bestel' van opvoeding, opslag, sturing en ma-

13 B. Bryson, *Het verloren continent* (Amsterdam: 1993). p. 124.

nipulatie. In deze technische verstandhouding tot de dingen voltrekt zich een ‘verwaarlozing van dingen’:

Im Wesen des Ge-stells ereignet sich die Verwahrlosung des Dinges als Ding. In der Verwahrlosung des Dinges ereignet sich Verweigerung von Welt (GA 79, 47).

‘Verwaarlozing’ wil hier niet zeggen: slordig met de dingen omgaan; het duidt op de omstandigheid dat de dingen uitsluitend gelden en verschijnen als ‘bestand’, als object van onderzoek, van bezit, van gebruik en verbruik. In een aantekening uit de jaren ‘50 vraagt Heidegger:

Sind die Dinge als Dinge? – oder sind sie nur als Gegenstände? Und die Gegenstände – wie stehen sie? Welches ist die Art ihres Standes und ihrer Ständigkeit? – *als Bestand?* [...]

Die Dinge sind als lange vergangene und gleichwohl sind sie noch nie als Dinge gewesen. [...]

Das Entsetzende bekundet und verbirgt sich in der Weise, wie am Naheliegenden Nähe ausbleibt. Was heißt dies? Es heißt: *das Ding dingt nicht; das Ding west nicht an als Ding* (GA 79, 22-23).

4. Het ‘eigenlijke’ schandaal van de filosofie

Hoe hebben wij het zover kunnen laten komen, of – in het idioom van de Ommekeer – hoe is het zover *met ons* gekomen, dat wij zo veel eeuwen lang aan de zelfstandigheid van de dingen achteloos voorbij zijn gegaan; hoe is het zover gekomen dat de dingen nog steeds niet als dingen *zijn*?

In *Morgenrood* vraagt Nietzsche: “Waarom ziet de mens de dingen niet?” Nietzsche antwoordt, dat dit aan de mens *zelf* ligt: “Hij staat zelf in de weg; hij dekt de dingen toe”.¹⁴ Dit ‘toedekken’ van de dingen bestaat vóór alles hierin, dat de dingen telkens weer met begrippen en conceptuele schema’s worden ‘overvallen’. Deze overval is een constante exercitie in de geschiedenis van de

¹⁴ F. Nietzsche, *Morgenrood* (Amsterdam: 1977). Fragment 438 (KSA 3, 268).

westerse filosofie. Misschien kan zelfs gesproken worden van een schandaal, en wel van het oudste, zo niet het 'eigenlijke' schandaal van de filosofie. Het idioom van het 'schandaal van de filosofie' is afkomstig van Kant, die hiermee doelde op het onvermogen van de filosofie om een overtuigend bewijs te leveren voor het bestaan van de buitenwereld. Heidegger heeft er in *Sein und Zeit* echter op gewezen, dat zo hier van een schandaal sprake is, dit schandaal eerder Kants overtuiging betreft dat het bestaan van de buitenwereld überhaupt *bewezen* moet worden (SuZ, 204-205). Het Dasein is immers niet geïsoleerd van de wereld, het is niet als een innerlijke 'sfeer' opgesloten in het bewustzijn, maar georiënteerd op wereld, het is 'in-de-wereld' en bijgevolg altijd al 'buiten' (SuZ, 62).

Heidegger heeft op zijn beurt een ander, nijpend schandaal van de westerse filosofie aan de orde gesteld. In de hele geschiedenis van de westerse filosofie is het ding-zijn van het ding verborgen gebleven (VA, 168). Plato en alle denkers na hem zijn er niet in geslaagd het 'wezen', dat wil zeggen: het gebeuren van de dingen te denken (VA, 166). De westerse filosofie heeft de dingen van oudsher te karig ingeschat: "Unser Denken ist freilich von ältersher gewohnt, das Wesen des Dings zu *dürftig* anzusetzen" (VA, 154).

In "Der Spruch Anaximanders" spitst Heidegger zijn 'aanklacht' toe. De huidige mens staat op het punt zich op de gehele aarde en de haar omringende atmosfeer te storten. De mens is in staat de natuur in de vorm van krachten op te vorderen, op te slaan en te manipuleren; maar diezelfde alles regelende en alles beheersende mens is niet in staat eenvoudigweg te zeggen wat is; wat het betekent dat een ding 'is' (GA 5, 372).

Nu laat zich dat, 'wat een ding is' ook niet eenvoudig zeggen. Inzake de lexicografie van de verveling werd in het tweede hoofdstuk wat kortsneling gewezen op de ontoereikendheid van de geboden omschrijvingen en definities van 'verveling' in *Van Dale* en andere woordenboeken. Wie in *Van Dale* onder 'ding' zoekt, wordt echter op een kleurrijk palet van betekenissen getrakteerd. Daarbij valt evenwel op, dat het idioom omtrent dingen vaag is en onvast. 'Dingen' noemen wij van alles: stenen, sieraden, speelgoed,

gereedschap; zowel de meest gecompliceerde machine als de eenvoudigste kiezels is een ding. Maar ook aangelegenheden noemen wij 'dingen': er gebeuren 'rare dingen', bestuurders hebben 'andere dingen aan hun hoofd' en in menig huwelijk zijn het 'de kleine dingen die het doen'. En dan zijn er ook nog 'ondingen'.

Met enig ordenend geweld kunnen dingen in drievoudige zin worden onderscheiden: dingen in engere zin: de voorhanden en terhanden dingen; dingen in ruimere zin: gebeurtenissen, aangelegenheden; en dingen in de ruimste zin, waarbij 'ding' betekent: "iets, dat niet niets is" (FD, 4).

In het nu volgende blijft de gedachtegang beperkt tot dingen in de eerstgenoemde, meest alledaagse zin: een tafel, een kast, een steen. En omtrent deze alledaagse dingen zou de westerse filosofie meer dan vierentwintig eeuwen lang geen werkelijke opheldering hebben weten te verschaffen? Dat is beslist een aanmatigende bewering. Toch is de geschiedenis van de vraag naar het ding een geschiedenis van het voortdurend onderdrukken van de vraag naar het ding *als ding* en van het formuleren van voorbarige antwoorden. Plato's onderschikking van de concrete dingen aan de ideële gedaante daarvan, Aristoteles 'constructie' van dingen als configuratie van stof en vorm, het primaat van de essentie op de existentie in de scholastieke filosofie, de reductie van dingen tot 'bronnen van gewaarwording' of 'dragers van eigenschappen' in nominalisme en empirisme, Descartes' alles nivellerende duiding van de dingen als *res extensa*; het zijn slechts enkele voorbeelden van de onmacht van de westerse filosofie de dingen *als dingen* te denken (VA, 166).

Kants notie van het 'Ding an sich' biedt – zij het onbedoeld – een interessant aanknopingspunt voor het project van een rehabilitatie van de dingen *als dingen*. De dingen laten zich blijkbaar niet geheel herleiden tot onze gewaarwordingen ervan, de dingen 'an-sich', zoals ze op zichzelf zijn, staan los van het kennend subject en hebben een zekere ongenaakbare zelfstandigheid.¹⁵ Hoewel de

15 Vgl. ook M. Heidegger, "Das Ding": "Der Charakter des 'An-sich' besagt für Kant, daß der Gegenstand an sich Gegenstand ist ohne die Beziehung auf das menschliche Vorstellen" (VA, 175). Vgl. ook: N I, 130.

notie van het 'Ding an sich' door Kant vooral om kritische redenen is geponeerd, kan deze ertoe bijdragen in te zien, dat de vraag naar het ding zich afspeelt in een 'tussenruimte'. In *Die Frage nach dem Ding* schrijft Heidegger:

Das Entscheidende ist, zu erkennen und zu wissen:

1. daß wir uns immer im Zwischen, zwischen Mensch und Ding bewegen müssen.
2. daß dieses Zwischen nur ist, indem wir uns darin bewegen;
3. daß dieses Zwischen sich nicht wie ein Seil vom Ding zum Menschen spannt, sondern daß dieses Zwischen als Vorgriff über das Ding hinausgreift und ebenso hinter uns zurück (FD, 188).

Lijkt Kant de deur voor de vraag naar het ding *als ding* op een kier te zetten, na hem wordt de deur weer hard dichtgeslagen. In de systemen van het Duitse Idealisme 'verdwijnt' het op zichzelf staande ding in het denken. Onder het motto "Die Auflösung des Dings", verklaart Hegel het 'Ding an sich' tot een abstracte, onvolgende kritische gedachte. Alleen het redelijke is werkelijk en de werkelijkheid van de dingen kan volledig begrepen worden.

Maar dan komt Nietzsche. Eerder werd opgemerkt, dat Heidegger bij zijn vraag naar de configuratie van nihilisme en techniek Nietzsche op gewelddadige wijze heeft aangewezen als de 'laatste metafysicus'. In het nu volgende wordt de 'veelkoppigheid' van Nietzsche (dat wil zeggen: de vele gezichten van Nietzsche en de koppigheid, de weerstand waarop zijn denken elke interpreet trakteert) meer recht gedaan dan in Heideggers 'Nietzsche Entgegendenken' het geval was. Bij zijn vraag naar een 'andere' verhouding tot de dingen vindt Heidegger in Nietzsche een belangrijke 'bondgenoot', zo niet een 'leermeester'.¹⁶

Op indringende wijze maakt Nietzsche elk voorstellend denken en spreken over dingen problematisch en verdacht. Het spreken over dingen is zowel onvermijdelijk als fataal. "Want gesteld", zo merkt hij op in het fragment "Over de vooroordelen van de fi-

16 Vgl. M. Heidegger, "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" (VA, 101-126).

losofen”, “dat de mens nu eens niet de ‘maat der dingen’ is.”¹⁷ Wat wanneer al de antropomorfe metaforen waarmee wij over de dingen spreken slechts op onszelf betrekking hebben en niet op de dingen?

De onderzoeker [...] zoekt in wezen slechts de metamorfose van de wereld in de mens; hij getroost zich de grootste moeite om de wereld als een mensachtig ding te begrijpen. [...] Zijn werkwijze is: de mens als maatstaf van alle dingen te beschouwen, waarbij hij evenwel van de dwaling uitgaat dat hij deze dingen direct als zuivere objecten voor zich heeft. Hij vergeet dus dat de oorspronkelijke metaforen in de waarneming toch metaforen zijn en vat ze als de dingen zelf op.¹⁸

De filosofen plegen zich voor de wereld, voor het leven en voor de ervaring op te stellen alsof ze voor een voltooid schilderij staan, waarvan ze slechts de verschillende motieven en details hoeven te beschrijven.¹⁹ Maar als de wereld een schilderij is, zijn wij niet de toeschouwers, wij zijn de schilders! Het belangrijkste is, te beseffen dat er oneindig veel meer aan gelegen is hoe de dingen *heten*, dan wat ze zijn. Om nieuwe dingen te maken, is het voldoende om ze nieuwe namen te geven.²⁰ En hoe absurd is het bovendien, dat wij de dingen naar geslachten indelen; een boom is mannelijk, een plant vrouwelijk.²¹ Dit onvermijdelijke en fatale spreken over de dingen heeft Nietzsche trachten te pareren met Zarathustra's zegening: de dingen te verlossen van hun 'achtervolging' door het denken en het toeval aan de dingen terug te geven:

17 F. Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad: Voorspel van een filosofie van de toekomst* (Amsterdam: 1979). Fragment 3 (KSA 5, 15).

18 F. Nietzsche, “Over waarheid en leugen in buiten-morele zin”, in *Waarheid en cultuur: Een keuze uit het vroege werk* (Amsterdam: 1983). p. 116-117 (KSA 1, 883).

19 F. Nietzsche, *Menselijk, al te menselijk: Een boek voor vrije geesten* (Amsterdam: 1980). Fragment 16 (KSA 2, 36-38).

20 F. Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* (Amsterdam: 1976). Tweede Boek, fragment 58 (KSA 3, 422).

21 F. Nietzsche, “Over waarheid en leugen in buiten-morele zin”, in *Waarheid en cultuur: Een keuze uit het vroege werk* (Amsterdam: 1983). p. 112 (KSA 1, 878).

Dit nu is mijn zegenen: over ieder ding staan als zijn eigen hemel, als zijn huivend dak, zijn azuren stolp en eeuwige zekerheid: en zalig is hij, die aldus zegent!

Want alle dingen zijn gedoopt aan de bron der eeuwigheid en aan gene zijde van goed en kwaad. [...]

Boven alle dingen staat de hemel Toeval, de hemel Onschuld, de hemel Ongeveer, de hemel Overmoed.

‘Bij Toeval’ – dat is de oudse adel der wereld; die gaf ik alle dingen terug, ik verlostte ze uit de horigheid aan het doel. [...]

Deze zalige zekerheid bevond ik aan alle dingen: dat zij liever op voeten van het toeval – dansen.²²

Zaak is volgens Nietzsche, de onverholen minachting van de filosofen voor de dingen, en met name de alledaagse, meest nabije dingen, te boven te komen.²³ Veel, zo niet alles is er aan gelegen, weer ‘goede burenen’ met de meest nabije dingen te worden.²⁴

In de 20e eeuw zijn Nietzsches lessen niet werkelijk ter harte genomen. Wij zijn er – ook in de filosofie – allesbehalve in geslaagd weer goede burenen met de meest nabije dingen te worden. Toch heeft het in de 20e eeuw niet aan goede bedoelingen ontbroken. Ik beperk mij tot de fenomenologie, die immers de hooggestemde verwachting heeft gewekt werkelijk “tot de zaken zelf” te geraken. Zij beoogt zonder ‘onto-logica’, zonder begrippelijke en systematische vooronderstellingen, dat wat zich toont, zoals het zich van zichzelf uit toont, van zichzelf uit te laten zien (SuZ, 34).

Toch gaat het al bij Husserl mis. In de *Krisis* onderscheidt Husserl het ‘Dingbewußtsein’ van de wetenschap van het ‘Weltbewußtsein’ van de filosofie.²⁵ De aanleiding hiertoe is overigens opmer-

22 F. Nietzsche, *Aldus sprak Zarathoestra* (Amsterdam: Zonder jaartal). p. 135 (KSA 4, 209).

23 “De voetreiziger en zijn schaduw”, in F. Nietzsche, *Menselijk, al te menselijk: Een boek voor vrije geesten* (Amsterdam: 1980). Fragment 5, p. 405-406 (KSA 2, 541).

24 “De voetreiziger en zijn schaduw”, in Ibid. Fragment 16, p. 414 (KSA 2, 703). In de vertaling van Graftdijk: “Wij moeten weer goede buurschap met de naast-bijzijnde dingen gaan houden”.

25 E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (Den Haag: 1976). paragraaf 37.

kelijk verwant aan Plato's poging de dingen te redden van het relativisme, zij het dat Husserls 'sofisten' de positivisten zijn, die bevangen blijven in de 'natuurlijke instelling'. De dingen, zo leert de natuurlijke instelling, zijn telkens alleen gegeven in 'Abschattingen': wij zien de voorkant van de kast, maar niet de achterkant. Telkens blijven aspecten van de dingen verborgen. Tegenover de natuurlijke instelling plaatst Husserl de fenomenologische instelling, waarin de fenomenologische reductie of *epoche* wordt beproefd. Dit betekent echter, dat de dingen in de acten van het bewustzijn worden geconstitueerd en alleen daar werkelijk zijn wat ze zijn, het noëmatisch correlaat van het bewustzijn. Husserl laat het zijn (van de dingen) opgaan in het bewustzijn.²⁶

Heidegger heeft zich in *Sein und Zeit* niet alleen gekeerd tegen dit opgaan van het zijn in het bewustzijn, maar meer in het algemeen tegen de notie dat de dingen primair voorhanden objecten voor een subject zijn. Maar wanneer Heidegger de 'ontologie van de voorhandenheid' tracht te destrueren door er op te wijzen dat de dingen primair 'ter handen' zijn, moet de zelfstandigheid van de dingen weliswaar niet langer wijken voor het kennende subject, maar wel voor het Dasein in zijn alledaags 'bezorgen' van wereld. De dingen gaan op in allerlei gebruik- en betekenissamenhangen, en hebben bijgevolg geen zelfstandigheid: "*Ein Zeug 'ist' strenggenommen nie*" (SuZ, 68). Eerst wanneer bijvoorbeeld een hamer kapot gaat, ontbreekt of in de weg ligt, ontdekken wij de hamer als 'ding' (SuZ, 74). Er zijn zelfs goede redenen in de analytiek van de terhandenheid een voorspel te zien op hetgeen Heidegger later juist zou wraken: de reductie van het ding tot bruikbaarheid en beschikbaarheid; in het grimmige idioom van het latere werk: "*Seiendes, das sich zum Verbrauchwerden bereit hält*" (GA 15, 368).

Ook Sartres 'proeve van een fenomenologische ontologie' volhardt in een overval op de dingen. Het bewustzijn – het 'pour-soi' – bezit een absoluut primaat ten opzichte van de wereld.²⁷ De din-

26 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1 (Den Haag: 1976). paragraaf 49.

27 J.-P. Sartre, *Het zijn en het niet* (Rotterdam: 2003). p. 52-54.

gen verschijnen uitsluitend in het perspectief van het bewustzijn, zowel als wat ze zijn, als wat ze niet zijn. De dingen zijn inert, massief, ondoorzichtig. De dingen als dingen ontdekt het bewustzijn primair in de walging, waarin zich de inertie van de dingen opdringt.²⁸

Merleau-Ponty lijkt in deze een gelukkige uitzondering. In het voorwoord tot de *Fenomenologie van de waarneming* tracht hij Husserls fenomenologische reductie van haar idealistische tendensen te ontdoen: de eerste stap van de *epochè* is weliswaar het tussen haken plaatsen van de vertrouwde wereld, zodat deze ongemotiveerd tevoorschijn treedt. Maar daarop moet niet de weg van de transcendentale constitutie worden gevolgd, maar een weg terug naar de dingen.²⁹ Juist vanuit de momentane vervreemding van de fenomenologische *epochè*, waarin bijvoorbeeld 'roodheid' ongemotiveerd en ongearticuleerd wordt ervaren, kunnen wij werkelijk terugkeren naar het rood van dakpannen, het rood van pluche gordijnen en het rood van bloed. Toch volhardt Merleau-Ponty in een zekere onderschikking van de dingen aan de waarneming. Wanneer hij schrijft, dat elk ding een kruispunt is van een oneindig aantal blikken,³⁰ mag de vraag gesteld worden: zijn dit de dingen *als dingen*: kruispunten van onze blikken?

In meer algemene zin fungeert het begrip 'ding' in de twintigste eeuw overwegend als een pejoratief begrip. Het wordt geassocieerd met de objecten van de wetenschap en met technische apparaten en consumptiegoederen. Zo laakt Lukács – naar Marx – de alomtegenwoordige 'Verdinglichung'. En alluderend op Heideggers 'Sein-zum-Tode' schrijft Anders dat de hedendaagse dingen 'tot sterven geboren' zijn. De serieel gefabriceerde dingen worden in een niet-levensvatbare toestand in een 'wegwerpwereld' gezet. In de massaproductie verliezen de dingen hun zelfstandigheid en

28 J.-P. Sartre, *Walging* (Utrecht: 1965). p. 135.

29 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming* (Baarn: 1997). p. viii-ix.

30 Ibid. p. 113. Vgl. ook: "Het ding kan nooit van degene die het waarneemt worden losgemaakt, het kan nooit werkelijk 'op zich' zijn, omdat al zijn structuren precies die van onze eigen existentie zijn" (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming* [Baarn: 1997]. p. 377).

identiteit. Iets dergelijks merkt Benjamin met een mengeling van nostalgie en optimisme op over de kunstwerken die in het tijdperk van de technische reproduceerbaarheid hun 'aura' kwijtraken.³¹

Erhardt Kästner – hij is in het voorgaande hoofdstuk al genoemd – heeft in *Aufstand der Dinge* een grimmig beeld geschetst. In een wereld waar alles op toegankelijkheid, op beschikbaarheid en op gebruik is geënt, raken de dingen in een noodtoestand, die Kästner brengt tot een indringende herschrijving van fragment 125 uit Nietzsches *De vrolijke Wetenschap* :

Dus de dingen zijn dood. Niet God is dood, maar de dingen. Het was een misverstand, een communicatiestoring, een onjuist bericht. De dingen zijn dood en wij (zoveel was juist) wij waren het die ze navorsten, wurgden, ombrachten. Wij waren het, die deze zonde hebben begaan: de wereldzonde van een krenking van de eer van de dingen.³²

5. Onderweg naar de dingen: filosofie en kunst

Is er nog een weg 'terug' naar de dingen als *dingen*? Het zou treurig zijn wanneer deze weg alleen een weg terug zou kunnen zijn naar een vermeend verloren gegane oorspronkelijke identiteit van dingen. Terecht schrijft Heidegger: "Nie auch kommen die Dinge als Dinge dadurch, daß wir vor den Gegenständen nur ausweichen und vormalige alte Gegenstände er-innern." (VA, 180). Dat wil evenwel niet zeggen dat bepaalde verloren gegane verhoudingen tot de dingen onbesproken moeten blijven. In *De omkering van de wereld* wijst Van der Wal op de diverse 'verdrongen ervaringen' in de moderniteit. Zo is de wereld die de wetenschap ons voorspiegelt niet de 'leefwereld'. Wij beschikken volgens Van der Wal over

31 Vgl. R.H. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung: Studie zur Philosophie Georg Lukács* (Frankfurt a.M.: 1988); G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Bd. 2 (München: 1986). p. 38-57; W. Benjamin, *Het kunstwerk in het tijdperk van zijn technische reproduceerbaarheid* (Nijmegen: 1985).

32 E. Kästner, *Aufstand der Dinge: Byzantinische Aufzeichnungen* (Frankfurt a.M.: 1993). p. 159.

een fonds van ervaringen die, hoezeer zij ook door het dominante referentiekader van wetenschap en techniek zijn vertekend, verdrongen of ondergesneeuwd, toch weerstand bieden tegen de algehele gelijkschakeling en nivellering van het 'Ge-stell'. Op dat fonds van ervaringen zou volgens Van der Wal "een beroep gedaan moeten worden om het menselijk bestaan opnieuw te dimensioneren. Aan de filosofie zou, naast onder meer de literatuur, de taak toevallen die ervaringen weer te thematiseren, te spellen en te doordenken".³³

De vraag is nu, of en hoe een beroep op genoemd fonds van verdrongen ervaringen vanuit de filosofie teweeg kan worden gebracht, nu zij in de greep van het rekenende denken verkeert. Wat moedeloos verzucht Heidegger in de jaren dertig: "Ich sehe im Bereich des Denkens nirgends ein Zeichen, daß ein Schritt aus dem großen Bogen der Brücke in die Zukunft denkerisch vollzogen, ja auch nur gewollt wäre" (GA 45, 134). Maar, naar een woord Hölderlin:

Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.³⁴

Heidegger leest dit fragment – anders dan veel andere interpreteren – niet als de verkondiging van een mogelijke 'uitweg'. De 'redding' waarvan hier sprake is, behelst geen uitweg of een oplossing; er wordt geen 'reddende kust' gesuggereerd. Het 'reddende' is de mogelijkheid van een nadenkende inkeer in het zijnshistorisch 'gebeuren' van de techniek zelf als het hoogste en uiterste 'gevaar' (VA, 36). Deze nadenkende inkeer kan in het tweegesprek van filosofie en kunst plaatsvinden, mits de filosofie haar metafysische pretenties loslaat en de kunst niet langer als het domein van de esthetiek wordt opgevat.

Aan het slot van "Die Frage nach der Technik" wijst Heidegger op de zijnshistorische verwantschap van techniek en kunst (VA, 42).

33 G.A. van der Wal, *De omkering van de wereld: Achtergronden van de milieucrisis en het zinloosheidsbesef* (Amsterdam: 1996), p. 36.

34 F. Hölderlin, "Patmos", in *Werke*, Bd. 1 (Wiesbaden: Zonder jaartal), p. 339.

Kunst wordt daarbij niet gedacht als domein van artistieke prestaties, van esthetische genieting of als cultuurgoed, maar als een wijze van 'ontbergen'. Wanneer de kunst niet als iets 'esthetisch' of 'artistieks' maar als een 'ontbergen' wordt gedacht en de techniek niet als iets 'technisch', als een complex van apparaten, maar als een – zij het 'opvorderend' – *ontbergen* wordt gedacht, dan kan de verhouding tussen kunst en techniek vruchtbaar worden doordacht en het ongedachte in de techniek worden gethematiseerd:

Weil das Wesen der Technik nichts technisches ist, darum muß die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits doch grundverschieden ist.

Ein solcher Bereich ist die Kunst. Freilich nur dann, wenn die künstlerische Besinnung ihrerseits sich der Konstellation der Wahrheit nicht verschließt, nach dem wir fragen.

Also fragend bezeugen wir den Notstand, daß wir das Wesende der Technik vor lauter Technik noch nicht erfahren, daß wir das Wesende der Kunst vor lauter Ästhetik nicht mehr bewahren. Je fragender wir jedoch das Wesen der Technik bedenken, um so geheimnisvoller wird das Wesen der Kunst (VA, 43-44).

Hoe zou vanuit een dergelijke verhouding tussen techniek en kunst de vraag naar de dingen, voorbij de opvatting van techniek als iets technisch, en voorbij de opvatting van de kunst als domein van artistieke creaties, op gang kunnen worden gebracht? Een oude dooddoener luidt, dat de kunst ons de dingen 'anders' doet zien, zij biedt een 'andere kijk' op de werkelijkheid. Dit 'andere' zien berust wellicht uiteindelijk hierin, dat kunstwerken 'dingen-bij-uitstek' zijn. Kunstwerken zijn dingen die ons meer dan de alledaagse dingen confronteren met hun zelfstandigheid. Daarom – maar laten wij niet al te voorbarig hopen op een zijnstherapie in praktijk – zouden kunstwerken een ontvankelijkheid teweeg kunnen brengen voor de zelfstandigheid van *alle* dingen. Dit is ook een van de grondgedachten in Heideggers *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In het voorgaande is enigszins kritisch geschreven over de duiding van de dingen in *Sein und Zeit*. In het zorgend rondgaan in

de wereld verschijnen de dingen primair als terhanden zijnden, ze gaan op in diverse verwijzings- en betekenissamenhangen. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, uit 1936, kan als een verruiming van het in *Sein und Zeit* gezegde gelezen worden. Heidegger wijst op de eigenaardige tussenpositie die het kunstwerk inneemt ten opzichte van het terhanden gerei en het voorhanden object: het kunstwerk is, net als het werktuig, gemaakt, maar het gaat niet op in het gebruik. Het kunstwerk is op eigenaardige wijze juist geen werktuig, het is juist *niet* terhanden; het heeft geen 'nut' (behalve bijvoorbeeld voor een hardvochtige kunsthandelaar of belegger, maar die zien het kunstwerk niet als zelfstandig ding, maar primair als handelswaar). Anderzijds bezit het kunstwerk, net als de voorhanden dingen, een zekere zelfstandigheid. Toch is het kunstwerk geen voorhanden ding. Kras verwoord, is het kunstwerk een *ding bij uitstek*, omdat eerst in het kunstwerk de materialiteit, zoals het marmer of het brons in een sculptuur, expliciet naar voren treedt, meer nadrukkelijk dan in een rotsblok of een steen (GA 5, 33). Het kunstwerk staat tussen, en zo in zekere zin 'aan gene zijde van het terhandene en het voorhandene. Over Cézanne's stillevens merkt Rilke op: "Bij Cézanne houdt hun eetbaarheid [van de vruchten op de schaal] helemaal op, zozeer dingachtig werkelijk worden ze, zo onuitroeibaar in hun eigenzinnige aanwezigheid."³⁵

Het 'vermogen' van de kunst om de zelfstandigheid van de dingen aan de orde te stellen, of beter: in ervaring te brengen, vormt de inzet van Kästners *Aufstand der Dinge*. Kästner ziet een 'Spartakus-opstand' van dingen die hun zelfstandigheid opeisen, voorbereid door een aantal twintigste-eeuwse schilders. In *Aufstand der Dinge* schetst Kästner een 'fantasiecollectie' van twintigste-eeuwse kunstwerken, een collectie waarin de noodtoestand van de dingen op indringende wijze aan de orde wordt gesteld, een verbeelding van dingen in nood, van dingen die vertwijfeld lijken te vragen "Wat ben ik?", en: "Ben ik wel?"³⁶

35 R.M. Rilke, *Brieven over Cézanne* (Nijmegen: 1988). p. 27.

36 E. Kästner, *Aufstand der Dinge: Byzantinische Aufzeichnungen* (Frankfurt a.M.: 1993). p. 175.

Het is overigens enigszins teleurstellend, dat Kästners fantasiecollectie niet 'begint' met Cézanne, terwijl Cézanne toch bij uitstek begaan was met het lot van de dingen in een tijd waarin de "invasie van de tweevoeters" de wereld in toenemende mate verwondt met technologie. Jamme spreekt zelfs van 'protestschilderingen'³⁷ en Handke merkt op, dat Cézanne zijn stillevens schilderde alsof het "zichtbaar het ogenblik voor de aardbeving was, alsof deze dingen de laatste waren".³⁸ Het telkens weer schilderen van de Mont Sainte-Victoire is niet alleen een schilderkunstig pleidooi voor de onuitputtelijkheid van de dingen, voor het gegeven dat de dingen zich in geen enkel perspectief uitputtend laten vangen, maar getuigt ook van onrust en het verlangen iets in ervaring te brengen dat dreigt te verdwijnen: "Je moet vlug zijn als je nog iets wil zien: alles verdwijnt", noteert Cézanne in "Over de kunst".³⁹

Kästners fantasiecollectie van dingen in een noodtoestand begint met het werk van De Chirico. In De Chirico's verstilte straatbeelden en verstorven pleinen wordt volgens Kästner het 'Pompeï van de moderniteit' aan de orde gesteld; een wereld na de aardbeving, na de uitbarsting van de vulkaan (idem, 176). Kästner benadrukt vooral de rampzalige impasse waarin de dingen verzeild geraakt zijn, maar in de impasse kan ook een aanzegging worden ontwaard. Zo citeert Herbert Read De Chirico: "Wij ervaren de meest onvergetelijke bewegingen wanneer bepaalde aspecten van de wereld, waarvan we het bestaan volledig negeren, ons plotsklaps confronteren met de onthulling van mysteries die al die tijd binnen handbereik waren en die we niet zien omdat we te bijziend zijn en die we niet kunnen voelen omdat onze zintuigen onvolgende zijn ontwikkeld. Hun dode stemmen spreken tot ons van dichtbij, maar zij klinken als stemmen afkomstig van een andere planeet."⁴⁰

37 Vgl. Chr. Jamme, "Der Verlust der Dinge: Cézanne, Rilke, Heidegger", in *Martin Heidegger: Kunst, Politik, Technik*, Chr. Jamme & K. Harries (red.) (München: 1991). p. 107.

38 P. Handke, *Die Lehre der Sainte-Victoire* (Frankfurt a.M.: 1980). p. 80.

39 Geciteerd in Ibid. p. 79.

40 In: H. Read, *A concise history of modern painting* (New York: 1975). p. 122.

Het zal niet verbazen, dat ook Duchamp een plaats in Kästners collectie krijgt toegewezen. De alledaagse objecten, zoals het veelzeggend met 'R. Mutt' gesigioneerde pissoir dat Duchamp inzond voor een tentoonstelling, getuigt volgens Kästner niet van een cynische kritiek op in zichzelf gekeerde museale kunstpraktijken. Het is ook een vertwijfelde geste, een poging tot rehabilitatie van onaanzienlijke dingen die een plek verdienen tussen de objecten die in de museale ruimte gekoesterd worden. Niet Duchamp protesteert volgens Kästner, "de dingen protesteren, zij tonen hun afkeer en woede, en wel met de humor die men wel aantreft bij degenen die naar de galg geleid worden" (idem, 177).

En dan zijn er in Kästners collectie Dali's schilderijen van uurwerken, die als slappe pannenkoeken over afgestorven boomtakken hangen; en als "fossielen uit de toekomst" de overschatting van de berekenbaarheid en meetbaarheid van de tijd bespotten (idem, 178).

Niet minder voor de hand liggend dan Duchamp is de plaats van Magritte in Kästners collectie. Magritte, die zijn werk als een 'denkwerk' aanduidde, heeft zijn leven gewijd aan 'Le Mystère' van de dingen. Dit mysterie heeft met geheimzinnigheid niets uit te staan; de dingen zijn niet mysterieus, ze *zijn* mysterie. In Magritte's werk bespeurt Kästner een "algehele staking van de dingen". Werken als 'La trahison des Images' ('Ceci n'est pas une pipe'), 'Les vacances d'Hegel' (een glas water boven op een paraplu), 'Eloge à la dialectique' (door het open raam van een herenhuis zien we de gevel van hetzelfde huis), plaatsen de toeschouwer onmiddellijk op het verkeerde been. Met dit momentaan laten 'struikelen van de rede' realiseert Magritte een soort schoktherapie ten behoeve van de dingen: de denkgewoonten waarmee wij het mysterie afdekken worden doorbroken door 'dingen' die zich niet houden aan onze verwachtingspatronen. Met deze ervaring van 'dépaysement', van ontheemding, beoogt Magritte (die het werk van Heidegger intensief heeft bestudeerd) het ondoorgroen-delijke 'fundament' van alles wat bestaat in ervaring te brengen, de on-verborgheid van wereld. Wat het 'mysterie' leert, is dat de dingen een bestaan hebben buiten hetgeen men er over weet en

buiten het gebruik dat we ervan maken. Volgens Breton gaf Magritte 'les' in dingen; lessen waarin overigens meer wordt afgeleerd dan aangeleerd.⁴¹

Kästners fantasiecollectie van dingen in opstand zou eenvoudig verder kunnen worden uitgebreid; bijvoorbeeld met Man Ray's in jute verpakte naaimachine, met het kaartje "Do not disturb" erop. Of het werk 'Cadeau', de strijkijzers die hij in een etalage aantrof en die hij hun onopvallendheid ontnam en ze 'provoce-rend' maakte door een rij kopspijkers aan de onderkant te bevestigen. Tinguely's ingenieus geconstrueerde, maar volstrekt nutteloze machines, die zo weer 'ding' worden, mogen ook niet ontbreken. En ook Joseph Beuys' 'Badewanne' is een mooie kandidaat: een beschadigd emaille kinderbadje, waarbij de kunstenaar even aandoenlijk als vergeefs pleisters op de verroeste gaten en plekken heeft geplakt. Beuys merkte ooit op: "Dat wat ik eigenlijk doe, gaat boven de theorie uit; het is een zoeken, eenvoudigweg naar de werkelijke gedaante van de dingen".⁴²

Het kunstenaarsduo Peter Fischli en David Weiss werkt al enkele decennia aan een rehabilitatie van de alledaagse dingen. Op de 8^e Documenta in Kassel toonden zij hun film "Der Lauf der Dinge" (1987), een 30 minuten durende video van een 'onsamenhangende' opeenvolging van allerlei objecten langs een dertig meter lang traject, waardoor de suggestie wordt gewekt dat de dingen hun eigen beloop hebben. Meer recent exposeerden zij in 2003 in Boijmans van Beuningen installaties als 'Sichtbare Welt' en een ogenschijnlijk bijeengeraapte verzameling verfpotten, bouwmaterialen, sigarettenpeuken, pizzadozen en een met verf besmeurde radio. Dit laatste werk – 'Untitled' – oogt als de rommel die een stel schilders na een klus hebben achtergelaten. Maar het zijn stuk voor stuk met minutieuze precisie beschilderde kunststof objecten. Deze nadrukkelijk alledaagse dingen, die niet statig worden gepresenteerd op sokkels, maar uitgespreid op een oude werktafel

41 Voor een uitstekende analyse van Magritte's werk en filosofie, vgl: R. Kaulingfreks, *Meneer Iedereen: Over het denken van René Magritte* (Nijmegen: 1984).

42 In: J. Beuys, "Werkstattgespräch mit Hanno Reuther" (WDRundfunk, 1 juli 1969).

en op de grond, leken te zeggen: “Wij zijn ook dingen (vergeet het niet!)”

Een alleraardigste kandidaat voor Kästners collectie zou ook Mark Manders zijn. In ‘Zelfportret als gebouw’ zoekt hij naar de ‘veranderende stilstand’ van dingen. Manders omringt zich met gevonden en gemaakte dingen in wisselende rangschikkingen, waarbij hij zoekt naar het moment waarop het onderscheid tussen het denken en de dingen wegvalt. “Lopend door mijn gebouw”, zo merkt hij op, “word ik overal geconfronteerd met diepe stilstand [...] de dingen alhier overwinnen mijn ogenblikkelijke denken en zijn mij zeer vertrouwd, ik verveel mij nooit.” Mark Manders lijkt het goede buurschap met de dingen waarvan Nietzsche spreekt te hebben gevonden.⁴³

Hoewel het Kästners ‘fantasie collectie’ onhandelbaar zou doen uitdijen is tenslotte de expositie ‘Making things public’ die Latour en Weibel in 2005 in Karlsruhe organiseerden een voorlopige apotheose van de ‘opstand der dingen’ in beeldende en visuele kunsten.⁴⁴ Ik kom op deze expositie, zij het vooral op de daaraan ten grondslag liggende gedachten en visioenen, aan het slot van dit hoofdstuk nog terug. In het nu volgende wend ik mij tot de literatuur.

Het proclameren van de noodtoestand der dingen en de voorbereiding van een mogelijke ‘opstand’ daarvan is ook een ‘opdracht’ die in de literatuur van de 20e eeuw is gesteld. Meerdere auteurs – waarvan hier met name Rilke, Ponge en Pessoa worden

43 M. Manders, “De afwezigheid van Mark Manders”, in *Fragments from self-portrait as a building* (Amsterdam: 1997). Vgl. ook: A.W. Prins, “Mark Manders and the (r)evolution of things”, in *Mark Manders Self-portrait in a surrounding area, 24th Bienal de São Paulo*, S. Bos, et al. (red.) (Amsterdam: 1998). pp. 99-101.

44 Een voorbeeld: de ‘twee sporen’ tonende tentoonstelling getiteld *MILK* van Ieva Auzina en Esther Polak, waarin enerzijds wordt getoond hoe vanuit het perspectief van de afzonderlijke ‘betrokkenen’ de melk van in Letland gemolken koeien stap voor stap de Nederlandse markt bereikt en tevens het meer globale marktperspectief wordt belicht, waarin zowel de direct betrokkenen als de dingen waarom het gaat geheel ‘buiten beeld’ blijven. Vgl. C. Bierens, “The path of milk”; en V. Gailitis, “Milky Way”. In: B. Latour & P. Weibel (red.), *Making things public: Atmospheres of democracy* (Cambridge/London: 2005). pp. 494-499.

besproken – hebben zich met de veronachtzaming en verwaarlozing van de dingen bemoeid.⁴⁵ Naar een woord van Hölderlin kan worden overwogen of zij niet elk op eigen wijze dichters ‘in schamele tijden’ kunnen worden genoemd. In de Elegie “Brod und Wein” vraagt Hölderlin: “Wozu Dichter, in dürftiger Zeit?” – waar toe nog dichten in de schamele tijd van de ontvloten goden (GA 5, 269), in een tijd waarin het ontbreekt aan ‘heilige namen’ (GA 13, 232), een tijd waarin de dingen al hun geheimen hebben verloren en verworpen zijn tot gebruiksartikelen en koopwaar? In “Wozu Dichter?” schrijft Heidegger:

An die Stelle dessen, was der einst gewährte Weltgehalt der Dinge aus sich verschenkte, schiebt sich immer schneller, rücksichtsloser und vollständiger das Gegenständliche, der technische Herrschaft über die Erde. [...] Das Menschliche des Menschen und das Dinghafte der Dinge löst sich innerhalb des sich durchsetzenden Herstellens in den gerechneten Marktwert eines Marktes auf, der nicht nur als Weltmarkt die Erde umspannt, sondern als der Wille zum Willen im Wesen des Seins marketet und so alles Seiende in das Handeln eines Rechnens bringt, das dort am zähesten herrscht, wo es der Zahlen nicht bedarf (GA 5, 292).

In het tijdperk van een algehele onttovering tracht Rainer Maria Rilke de verzaakte dimensies van de dingen weer in ervaring te brengen. Wat misleidend heeft Rilke dit project bestempeld als ‘verinnerlijking’. Deze verinnerlijking betreft echter niet het subject en zijn gedachten, maar behelst een inkeer in het afgrondelijke gebeuren van de wereld, de ‘wereld-binnenruimte’. Vol afschuw keert Rilke zich tegen de atrofie van de dingen in het tijdperk van de techniek. Smalend spreekt hij van de ‘Amtdinge’, de ambtelijke dingen, de assessoren van het zichtbare, de ‘lege doppen van het leven’, die de wereld vullen. Aan Hulewics schrijft hij: “Nog voor onze grootouders was een ‘huis’, een ‘waterput’, een vertrouwde toren, ja hun eigen kleding, hun jas: oneindig meer, oneindig ver-

45 Ook in het nederlandse taalgebied hebben literatoren zich namens de dingen geweerd, zoals Belcampo in zijn onvolprezen “De dingen de baas”, in: Belcampo, *Al zijn fantasieën* (Amsterdam: 1979). pp. 239-284; en R. Kopland, *Dankzij de dingen* (Amsterdam: 1989).

trouwelijker; bijna ieder ding was een vat waarin zij menselijkheid aantreffen en waaraan zij menselijkheid toevoegden. Nu worden wij, vanuit Amerika overspoeld met lege, onverschillige dingen, schijndingen, *namaak-leven*... Een huis, in de Amerikaanse zin, een Amerikaanse appel of een wijnstok, heeft *niets* gemeen met het huis, de vrucht, de druiventros waarin de hoop en de gedachten van onze voorvaders belichaamd waren.” En iets verder, in de geest van Cézanne: “Wij zijn misschien de laatsten die nog zulke dingen gekend hebben. Op ons rust de verantwoordelijkheid, niet alleen het aandenken aan hen te bewaren, maar hun humane en larische waarde te behoeden”.⁴⁶ De schijndingen horen volgens Rilke – net als volgens Cézanne – bij het schamele grootstedelijk leven, zoals vertolkt in *De aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, waarvan de eerste regels luiden – de auteur is zojuist in Parijs aangekomen –: “Zo, dus hierheen komen de mensen om te leven, ik zou eerder denken dat hier gestorven werd.”⁴⁷ In het *Stundenbuch* luidt het:

De grote steden zijn niet waar, bedriegen
Doen zij de dag, de nacht, het dier, het kind,
Hun zwijgen liegt, ook hun gedruis is liegen
En al wat àl te willig men er vindt.⁴⁸

En in de *Sonette an Orpheus*:

Zie de machine:
hoe zij zich wringt en wreekt
en ons verminkt en breekt.⁴⁹

46 R.M. Rilke, Brief aan Witold Hulewics. Geciteerd in: R.M. Rilke, *Duineser Elegien/De elegieën van Duino* (Baarn: 1986). p. 133-134.

47 R.M. Rilke, *De aantekeningen van Malte Laurids Brigge* (Utrecht/Antwerpen: 1981). p. 7.

48 R.M. Rilke, *Werke*, Bd. 1 (Frankfurt a.M.: 1980). p. 108. (Vertaling J. Winkler in: Chr. Rooseboom, *Rainer Maria Rilke: De levensgang van een dichter* (Amsterdam: Zonder jaartal). p. 140.)

49 R.M. Rilke, *Werke*, Bd. 2 (Frankfurt a.M.: 1980). p. 498; R.M. Rilke, *De elegieën van Duino & De sonetten aan Orpheus* (Antwerpen: 1983). p. 179.

Wars van de technische apparaten speurt Rilke naar het ‘geheime zaad der dingen’. Daartoe tracht hij niet zich in de dingen te ‘verdiepen’, maar er in te ‘verzinken’. De dingen bevinden zich in een eigen, mensenvreemde sfeer. De taak van de dichter – en dit is Rilkes ‘Wozu’, dit is waartoe wij dichters behoeven in schamele tijden – is ontvankelijk te zijn voor de ‘tegenstroom’ der dingen, de stroom die onze intentionaliteit tegenwerkt.⁵⁰ Maar hoe deze zichzelf verloochenende ‘fenomenologie’ te bewerkstelligen? In de achtste *Duineser Elegie* schrijft hij:

Dit is ons noodlot: tegenover-zijn,
en niets dan dat, en altijd tegenover

[...] toeschouwers, altijd, overal
dit alles toegewend, en er nooit vrij van!
Het overstelpt ons, en wij ordenen het. Het valt uiteen.
Wij ordenen het opnieuw en vallen zelf uiteen.⁵¹

Ook Heidegger stelt dit ‘noodlot’ aan de orde: “Je höher das Bewußtsein, um so ausgeschlossener von der Welt ist das bewußte Wesen” (GA 5, 286). Maar weliswaar is de mens ‘gewoonlijk’ als subject een tegenover-zijn, het is niet zijn enige mogelijke zijnswijze. Om werkelijk te verzinken in de dingen moet het ik zwijgen. De intentionaliteit van het ‘tegenover’ kan worden gepareerd met de ‘tegenstroom’ van de dingen. Rilke tracht daarom de wereld met de ogen van het ‘voorwerp’ van zijn dichtkunst te zien. Dat is een lastige exercitie, aangezien de dingen zo toch afhankelijk zijn van de verbeeldings- en inbeeldingskracht en het ‘empathisch’ vermogen van de dichter. Rilkes eigen ontwikkeling getuigt van de strijd tegen het primaat van de dichter. In het vroege werk is hij via de dingen vooral met zichzelf gemoeid. In een van de vroegste gedichten schrijft hij:

50 Vgl. H. Kimmerle, “Rainer Maria Rilke en de fenomenologie: Over de samenwerking van dichtkunst en filosofie in een schamele tijd”, *Tijdschrift voor Filosofie* 2 (1987). pp. 275-296.

51 R.M. Rilke, *Duineser Elegien/De elegieën van Duino* (Baarn: 1986). p. 83, 85.

In groeiende cirkels voltrekt zich mijn leven
 Ieder de dingen daarbinnen omsluit,
 Misschien wordt de laatste mij niet meer gegeven,
 Toch strek ik mijn hand er naar uit.⁵²

Heel anders is de toonzetting in 'Römische Fontäne' uit de *Neue Gedichte*, waar het ik zich terugtrekt en het ding spreekt:

Twee bekkens, 't een het ander overstijgend
 vanuit een oude, ronde marmerrand,
 en water uit het bovenste, traag neigend
 naar 't wachtend water aan de onderkant.⁵³

Deze poging, het ik het zwijgen op te leggen en de dingen te laten spreken, is door Rehm 'Dingmystiek' genoemd.⁵⁴ Alles is voor Rilke een ding, waarin de dichter tracht te verzinken. Ook woorden zijn dingen: veel klinkers maken een woord wijds en breed, open en wijd als de zee en de hemel erboven. In de genoemde brief aan Hulewics schrijft hij: "Wij zijn de bijen van het onzichtbare. Wij vergaren hartstochtelijk de honing van het zichtbare om het op te slaan in de grote gouden korf van het onzichtbare."⁵⁵ Dit 'onzichtbare' zijn de dingen *als dingen*. Aldus doorstaan de dich-

52 "Das Stundenbuch", in: R.M. Rilke, *Werke*, Bd. 1 (Frankfurt a.M.: 1980). p. 9 (vertaling J. Winkler in: Chr. Rooseboom, *Rainer Maria Rilke: De levensgang van een dichter* [Amsterdam: Zonder jaartal]. p. 90)

53 R.M. Rilke, *Nieuwe gedichten*, dl. 1 (Vertaald door P. Verstegen, Amsterdam: 1997). p. 141. Zoals ook Kimmerle opmerkt, is één van de meest geslaagde 'uitdrukkingen' van de dingen het gedicht 'De Panter *In de Jardin des Plantes, Parijs*', waarin Rilke de uitzichtloze 'onwereld' van het gekooide dier evoceert: "Zijn blik is van het langsgaan van de stangen zo moe geworden dat hij niets meer ziet. Wel duizend stangen houden hem gevangen. En meer dan duizend stangen is er niet." R.M. Rilke, *Nieuwe gedichten*, dl. 1 (Vertaald door P. Verstegen, Amsterdam: 1997). p. 73.

54 W. Rehm, "Wirklichkeitsdemit und Dingmystik", in *Experimentum Medietatis: Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts* (München: 1947).

55 Geciteerd in: R.M. Rilke, *Duineser Elegien/De elegieën van Duino* (Baarn: 1986). p. 133.

ters de 'tussentijd' waarin wij leven; de tussentijd van de 'onterfden', "wie het vroegere niet meer, en de nabijheid nog niet toebehoort".⁵⁶ In de negende elegie vraagt Rilke:

Zijn wij misschien hier om te zeggen:
Huis, brug, waterput, kruik, vruchtboom, venster –
Of hoogstens: zuil, toren... maar in elk geval om te zeggen let wel,
o, zo te zeggen als de dingen zelf hun bestaan
nooit zó innig vermoedden.⁵⁷

Rilke pleit voor een schroomvallig spreken ten behoeve van de dingen. En hoewel het wat hysterisch mag klinken wanneer hij schrijft: "Wat een appel is, zeg het omzichtig..."⁵⁸ wat een groentenboer met een zaak vol klanten waarschijnlijk niet zal weten te waarderen, heeft Rilke wel gelijk. De bestelde appels zijn 'stuk voor stuk' toch niet uitsluitend exemplaren van een soort?

Betekenisvol in dit verband is Rilkes fascinatie met de 'marginalen': bedelaars, blinden, verlamden, weduwen, wezen: al degenen die de alledaagse orde doorbreken. Zo luidt de eerste strofe uit "Der Blinde": "Zie hem lopen: daarmee is de stad, waar hij gaat door donker onderbroken."⁵⁹ De marginalen gaan niet achteloos voorbij aan de dingen; zij weten zoveel beter dan de gehaaste burgers hoe ongenaakbaar en breekbaar dingen zijn, hoe onmisbaar en tegelijkertijd weerbarstig de dingen zijn wanneer ze niet 'dag in dag uit' ter beschikking staan, maar alleen in een omzichtige omgang bereikbaar zijn.⁶⁰ Een 'vrolijker' gedaante van deze marginalen is het kind. In Rilkes 'Rodin'-lezing luidt het:

56 Ibid. zevende elegie, p. 79. Vgl. W. Leppmann, *Rainer Maria Rilke: Zijn leven en werk* (Amsterdam: 1990). p. 365.

57 R.M. Rilke, *Duineser Elegien/De elegieën van Duino* (Baarn: 1986). p. 89.

58 "Wagt zu sagen, was ihr Apfel nennt". Uit: "Die Sonnette an Orpheus", in R.M. Rilke, *Werke*, Bd. 2 (Frankfurt a.M.: 1980). p. 495. R.M. Rilke, *De elegieën van Duino & De sonetten aan Orpheus* (Antwerpen: 1983). p. 169.

59 R.M. Rilke, *Nieuwe gedichten*, dl. 2 (Vertaald door P. Verstegen, Amsterdam: 1998). p. 89.

60 Soms is Rilkes dwepen met de marginalen ook irritant. "Wat een vreugde schenkt het", schrijft hij in "Hoe de Oude Timofei zingend stierf", "een verlamde iets te vertellen! Van gezonde mensen ben je nooit zo zeker, die bekijken de dingen dan eens van deze en dan weer van die kant, en als zij een heel

Ik voel mij als iemand die u aan uw kinderjaren moet herinneren. Nee, niet alleen aan de uwe: aan alles wat ooit bij de kinderjaren hoorde. Want het gaat erom herinneringen in u op te roepen die niet de uwe zijn, die ouder zijn dan u; er moeten betrekkingen hersteld en verbanden vernieuwd worden die van ver voor uw tijd zijn. [...]

Dingen

Terwijl ik dit uitspreek (hoort u wel?) ontstaat er een stilte: de stilte die om de dingen is. Alle beweging gaat liggen, wordt tot contour, en uit voorbij en toekomstige tijden ontstaat iets duurzaam: de ruimte, het grote tot rust komen van de tot niets gedwongen dingen.

Maar nee: zo voelt u nog niet de stilte die er ontstaat. Het woord: dingen, gaat aan u voorbij, het betekent niets voor u: te veel en te onbeduidend. En dan ben ik blij dat ik een beroep gedaan heb op de kinderjaren: misschien kunnen die me helpen u dit woord op het hart te binden als iets dierbaars dat met vele herinneringen verbonden is.

Als het u mogelijk is, gaat u dan met een deel van uw ontwende en volwassen gevoel terug naar een van die dingen uit uw kindertijd waar u veel contact mee had. Bedenk of er ergens iets was dat u nader, vertrouwder was en dat u meer nodig had dan zo'n ding. Of niet alles – buiten dat ding – in staat was u pijn of onrecht te doen, u door pijnlijk verdriet aan het schrikken te maken of door onzekerheid in verwarring te brengen? Als vriendelijkheid één van uw eerste ervaringen was en vertrouwen en niet-alleen-zijn – heeft u dat niet daaraan te danken? Was het niet een ding waarmee u voor het eerst uw kleine hart deelde als een stuk brood dat voldoende moest zijn voor twee?⁶¹

uur lang rechts van je gelopen hebben, kan het gebeuren, dat zij eensklaps links van je antwoord geven. Bij een lamme hoef je daar niet bang voor te zijn. Omdat hij zich niet kan bewegen, heeft hij veel meer met de dingen gemeen, waarmee hij dan ook werkelijk in veel inniger contact staat. Omdat hij zich niet kan bewegen, is hij zelf bij wijze van spreken tot een superieur ding geworden". R.M. Rilke, *Vertelsels over onze lieve Heer* (Amsterdam: Zonder jaar-tal). p. 60.

61 R.M. Rilke, *Auguste Rodin* (Nijmegen: 1990). p. 70v.

Wat Rilke hier thematiseert is door Winnicott het ‘transitional object’ genoemd; het onafscheidelijke doekje of lapje van jonge kinderen, dat weliswaar de moeder niet is, maar door het kind in een eerste creatieve daad wordt verrijkt met de symbolische zorg van ‘the good-enough mother’.⁶² Winnicott, die zelfs meende dat wie nooit zo’n doekje heeft gekoesterd ooit kunstenaar kan worden, pleit voor een positieve waardering en het behoud van een ‘transitional area of experience’ waarin de dingen niet vast liggen, niet als objecten gedefinieerd zijn. Kinderen leven in deze niet uitgedaagde, transitionele ruimte, zoals de door Paul Van Ostaijen bezongen Marc, die ’s ochtends de dingen groet:

Dag ventje met de fiets op de vaas met de bloem
 ploem ploem
 dag stoel naast de tafel
 dag brood op de tafel
 dag visserke-vis met de pet
 pet en pijp
 van het visserke-vis
 goeiendag

DAA-AG VIS
 dag lieve vis
 dag klein visselij n mijn.⁶³

Deze dingen zijn – zoals Jacques de Visscher het fraai heeft verwoord – Marcs ‘gezellen van de ochtend’.⁶⁴ Voor het kind zijn de dingen (nog) geen objecten, geen ‘Gegenstände’, zoals voor volwassenen, het zijn ‘medestanders’, die in allerlei wisselende allianties het alledaags bestaan vervullen. Deze ‘transitional area of experience’ blijft in het volwassen leven behouden in de droom,

62 D.W. Winnicott, “Transitional objects and transitional phenomena”, in *Playing and reality* (Harmondsworth: 1971). pp. 1-31.

63 P. van Ostaijen, “Marc groet ’s morgens de dingen”, in *Gedichten* (Antwerpen: 1935). p. 98.

64 J. de Visscher, *Over de levensloop* (Kampen: 1990). p. 12. Vgl. ook S.H. Fraiberg, *De magische wereld van het kind* (Houten: 1990).

maar ook de kunst vermag volgens Winnicott een dergelijk domein van onbeslisbaarheid te stichten.⁶⁵

Ook Francis Ponge heeft zich ingezet voor een radicaal eerherstel van de dingen, en meer nog dan Rilke, van de eenvoudige, simpelste, meest alledaagse dingen. Bovendien is de toon bij Ponge bepaald niet zo plechtstatig als bij Rilke, maar eerder frivol. Ponge betracht een letterlijk 'vrij-blijvend' babbelend spreken, niet over, maar "namens de dingen". De bundel die onder deze titel in 1943 verscheen, *Le parti pris des choses*, bevat drieëndertig merendeels korte fragmenten waarin allerlei dingen 'ter sprake' komen: een deur, een sigaret, een stuk vlees, een strandkei, een sinaasappel, maar ook: regen, een garnaal en een gymnast.⁶⁶

In een speels gebabbel tracht Ponge 'namens de dingen' de kloof te slechten tussen de dingen als objecten van kennis of van subjectieve ervaringen en de dingen als inwoners van een volstrekt eigen wereld. Antropomorfe impressies worden daarbij overigens niet geschuwd; zo zijn de steenbroodkruimels op de strandkei 'als een man die zich niet meer scheert'. Dergelijke 'personifiërende' strategieën zijn onvermijdelijk, maar door ze te vermenigvuldigen en te ondergraven toont Ponge tevens de fundamentele onvertaalbaarheid van de dingen. Waar het om gaat is, de dingen in onze taal een 'eigen stem' te verlenen. Daartoe kiest Ponge op de dingen toegesneden taalconstructies: wie namens een weekdier schrijft moet week schrijven, de speld vereist een puntige taal, de slak behoeft langzame woorden. Net als voor Rilke zijn ook woorden 'veelzeggende' dingen. In het fragment "De gymnast" schrijft hij:

Zoals de G al aangeeft, draagt de gymnast een sik en een snor, die bijna geraakt wordt door een dikke lok in de vorm van een krul op een laag voorhoofd (idem, 40).

En in 'de kruik' ('La Cruche'):

65 D.W. Winnicott, "The location of cultural experience", in *Playing and reality* (Harmondsworth: 1971). p. 122v.

66 F. Ponge, *Namens de dingen*, vertaald door P. Meeuse (Amsterdam: 1990).

Geen ander woord dat klinkt als kruik. Dankzij die U die zich in het midden opent, is kruik holler dan hol en dat op een eigen wijze. Het is een holte omsloten door fragiele aarde: aan ruwheid en breekbaarheid ten prooi.

‘Kruik’ is eerst leeg en altijd ook weer heel snel opnieuw leeg.

‘Kruik’ die leeg is, klinkt helder.

‘Kruik’ is eerst leeg en loopt zingend vol.

Hoe gering de hoogte ook vanwaar het water zich erin stort, kruik is allereerst leeg en loopt zingend vol.⁶⁷

Ponge's project, namens de dingen te spreken, de dingen het woord te verlenen, is onmiskenbaar een paradoxaal, zo niet onmogelijk project. Net als bij Rilke is het immers de (proza)dichter die 'namens de dingen' spreekt. Ponge heeft dit ook terdege beseft. "Het zijn de mensen die met elkaar spreken over de dingen, en aan de mens valt op geen enkele wijze te ontsnappen."⁶⁸ Maar door de taal tegen de taal in te zetten, door de woorden "te kneden, vanuit een fundamenteel gebrek aan respect voor de woorden, kan de indruk worden gewekt van een nieuw idioom dat de objecten van de gewaarwording zelf in een verrassend licht zal plaatsen" (idem, 70). Ponge noemt zijn werk daarom behalve een "reis in de dichtheid van de dingen" ook "oefeningen in verbale heropvoeding" (idem, 94). De taal moet weer geschikt worden gemaakt voor een eigenaardig 'uitdrukken', namelijk de uitdrukking van de dingen zelf. Daartoe is geen botte aanval op de ratio nodig, wel een radicale relativering ervan: "Het is toch in meer dan één opzicht onverdraaglijk", schrijft hij in "Inleiding tot de strandkei", "om te bedenken in welke nietige mallemlen de woorden, de geest, kortom, de menselijke werkelijkheid sinds eeuwen rondraaien. Om je daar rekenschap van te geven is het voldoende je te concentreren op het eerste het beste voorwerp: je zult weldra opmerken dat niemand het ooit heeft geobserveerd en dat de

67 Geciteerd in: G. Visser, "De leegte van de kruik: Over het ding bij Ponge en Heidegger", in *Mooie dingen: Over de esthetica van het object*, M. van Nierop, Renée van de Vall, & Albert van der Schoot (red.) (Amsterdam: 1993). p. 88.

68 F. Ponge, *Proëmia*, vertaald door P. Meeuse (Amsterdam: 1991). p. 70.

meest elementaire dingen daarover nog ongezegd zijn” (idem, 76).

Inzake ‘De strandkei’ neemt Ponge zich daarom voor “enkele vormen te beschrijven die het gesteente, tegenwoordig overal verstrooid en vernederd, aan onze ogen toont”.⁶⁹ Toch beoogt Ponge hiermee geen fenomenologie. Dat wat zich ‘toont’ is voor alles het ongenaakbaar merkwaardige dat in de dingen schuilt, het asymmetrische, het on(be)grijpbare.⁷⁰ Ponge ‘beschrijft’ niet wat zich toont, maar brengt de ‘ontrouw’ en de onmacht van de woorden en het ‘uitblijven’ van de dingen in ervaring. Het ding zwijgt, en de taal blijkt ook nooit in staat het ding tot uitdrukking te brengen. Er is niets mis mee – integendeel – wanneer de dichter ‘strandt op de dingen’, zodat deze ongenaakbaar blijven. Ponge wenst zich zelfs een criticus toe, die zal zeggen dat hij – Ponge – “bij de beschrijving van het gesteente muurvast kwam te zitten”.⁷¹

In “De manieren van de blik” schrijft Ponge, dat wie ‘kijkt’ “onmiddellijk het belang zal onderkennen van elk ding, en de sprakeloze smeekbede, de sprakeloze, dringende verzoeken die de dingen doen om hen aan te spreken, in hun eigen waarde, en omwille van henzelf – buiten hun gebruikelijke betekeniswaarde om, – zonder voorkeur en toch met mate, maar welke maat: de hune”.⁷² Toch moet worden opgemerkt, dat Ponge er met wisselend ‘succes’ in slaagt, de maat van de dingen aan de orde te stellen. In *Namens de dingen* staan juweeltjes zoals ‘regen’ en ‘de genoegens van een deur’, maar ook zwakke fragmenten, zoals ‘het stuk vlees’, waar de vermoedelijke vegetariër Ponge niet goed raad mee wist. En dan is er de meer prangende vraag: moeten wij namens *de* dingen spreken; of uiteindelijk altijd en telkens weer namens dit of dat ding – hier en nu?

Dit laatste is beproefd door Pessoa, meer nauwkeurig door diens heteroniem Álvaro de Campos, in diens “Aantekeningen ter nagedachtenis aan mijn leermeester Caeiro”:

69 F. Ponge, *Namens de dingen* (Amsterdam: 1990). p. 70.

70 F. Ponge, *Proëmia* (Amsterdam: 1991). p. 17-18.

71 F. Ponge, *Namens de dingen* (Amsterdam: 1990). p. 78-79.

72 F. Ponge, *Proëmia* (Amsterdam: 1991). p. 22.

Op een keer, toen ik het had over het rechtstreeks begrip der dingen, zo karakteristiek voor Caeiro's gevoelswereld, citeerde ik hem, met vriendschappelijke geniepigheid, de verzen waarmee Wordsworth een ongevoelig mens aanduidt:

*A primrose by the river's brim
A yellow primrose was to him,
And it was nothing more.*

En ik vertaalde (met weglating van het precieze woord voor primrose, aangezien ik geen namen van planten en bloemen ken): "Een bloem aan de oever van de rivier was voor hem een gele bloem, en verder was ze niets."

Mijn meester Caeiro lachte. "Die eenvoudige ziel zag het goed: een gele bloem is werkelijk niet anders dan een gele bloem."

Maar plotseling verzonk hij in gedachten.

"Er is een verschil", ging hij verder. "Het hangt ervan af of men die gele bloem beschouwt als een van de vele gele bloemen, of als die ene gele bloem."

En vervolgens zei hij: "Wat die Engelse dichter van u wilde zeggen is dat voor deze man die gele bloem een triviale ervaring was, iets bekends. Dat is nu juist wat niet in de haak is. Alles wat we zien moeten we altijd voor de eerste keer zien, omdat het werkelijk de eerste keer is dat we het zien. En dan is elke gele bloem een nieuwe gele bloem, ook al is het dezelfde van gisteren. Wij zijn niet meer dezelfde, noch is de bloem dezelfde. Zelfs het geel kan al niet meer hetzelfde zijn. Jammer dat wij niet precies de ogen hebben om dat te weten, want dan waren we allemaal gelukkig.⁷³

Carlos Drummond de Andrade schrijft in het gedicht: 'Midden op de weg':

Midden op de weg lag een steen
lag een steen midden op de weg

73 In: F. Pessoa, *Gedichten*, vertaling A. Willemsen (Amsterdam: 1991). p. 214.

lag een steen
midden op de weg lag een steen.

Nooit zal ik die gebeurtenis vergeten
in het leven van mijn zo vermoeide netvlieszen.
Nooit zal ik vergeten dat midden op de weg
lag een steen
lag een steen midden op de weg
midden op de weg lag een steen.⁷⁴

Waarom zouden wij deze zo alledaagse gebeurtenis, van een steen die op de weg ligt, ‘nooit vergeten’? En wat is dat voor een ‘geluk’, waarvan Caeiro spreekt? Wellicht is het dit: het geluk van een werkelijk verwijlen bij de dingen, van een werkelijk ‘be-dingt’ zijn; alle ‘Unbedingtheit’ achter je te laten, zelfs het mild-metafysische geloof dat er zoiets als ‘gele bloemen’ bestaan. Dit is het geluk van het *inter-esse*, het werkelijk zijn temidden van de zijnden, het goede nabuurschap van mensen en dingen waarvan Nietzsche spreekt, door de radicale ‘Jediesheit’ van de dingen – van elk ding – te erkennen.⁷⁵ Dat dit schroom en terughoudendheid vereist leert Wisława Szymborska in “Gesprek met een steen”:

Ik klop op de deur van een steen.
‘Ik ben het, doe open’
Ik wil in je binnenste gaan,
overal rondkijken,
met jou mijn longen vullen.

74 C. Drummond de Andrade, *Gedichten*, vertaling A. Willemsen (Amsterdam: 1992). p. 25.

75 In deze paragraaf is de ‘opstand der dingen’ gethematiseerd aan de hand van beeldende kunst en literatuur. Cézanne, Magritte en anderen hebben getracht de ongenaakbaarheid van de dingen te verbeelden; Rilke, Ponge en anderen trachten de dingen te bevrijden van de intenties van de mens. Maar ook in de muziek van de 20e eeuw ‘weerklinkt’ een Spartacus-opstand, pregnant verwoord door Cage. Waar het om gaat is: “De klank bevrijden van de psychische intenties. Klank is klank, de mens is een mens. Laat de klank zichzelf zijn eerder dan een vehikel voor menselijke theorie en gevoel.” Geciteerd in J. de Mul, *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie* (Kampen: 1995). p. 199-200.

‘Ga weg’, zegt de steen,
 ‘Ik ben hermetisch gesloten.
 Zelfs aan stukken geslagen
 Zullen we hermetisch gesloten blijven.
 Zelfs fijngewreven tot zand
 zullen we niemand binnenlaten.’

Ik klop op de deur van de steen.
 ‘Ik ben het, doe open.
 Ik kom uit louter nieuwsgierigheid’

[...]

‘Je komt er niet in’ zegt de steen.
 ‘Je mist de zin om deel te nemen.
 En er is niets wat dat vervangen kan.
 Zelfs een tot alziendheid aangescherpte blik
 Zal je zonder deze eigenschap niets baten.’

[...]

Ik klop op de deur van de steen.
 ‘Ik ben het, doe open.’
 ‘Ik heb geen deur’, zegt de steen.⁷⁶

6. Naar een ‘gedenken’ van de dingen

Hoe kan in het domein van het denken het goede nabuurschap van mensen en dingen gestalte krijgen; hoe kan de ‘Jediesheit’ van de dingen werkelijk recht worden gedaan? De filosofie, haar lange geschiedenis van dingbepalingen ten spijt, biedt – als opgemerkt – geen uitkomst. De filosofie is immers van oudsher geneigd het ‘wezen’ van het ding te karig te waarderen, door vanuit het voorstellen de denken de nadruk te leggen op de objectiveerbaarheid en verklaarbaarheid van de dingen (VA, 178). Maar willekeurig welke voor-

⁷⁶ W. Szymorska, *Uitzicht met zandkorrel*, vertaling G. Rasch (Amsterdam: 2001), pp. 28-30.

stelling geraakt nooit tot het ding als ding (VA, 166-167). Anders ligt dit voor het bezinnende nadenken. Als een gedenken van de dingen beoogt het niet de dingen te objectiveren, te verklaren of te bewijzen, maar het gebeuren van elk afzonderlijk ding indachtig te zijn: "Im Denken wird jeglich Ding einsam und langsam", schrijft Heidegger in *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13, 81). Eerst de dichters en denkers vermogen tot de verborgen dimensies van de dingen te geraken. In *Einführung in die Metaphysik* schrijft hij:

Im Dichten des Dichters und im Denken des Denkers wird immer soviel Weltraum ausgespart, daß darin ein jeglich Ding, ein Baum, ein Berg, ein Haus, ein Vogelruf die Gleichgültigkeit und Gewöhnlichkeit ganz verliert (EM, 20).

In de voordracht "Das Ding" heeft Heidegger een proeve voorgesteld van een werkelijk 'dingwaardig' denken. Nu is "Das Ding" een eigenaardige, zo niet curieuze tekst, die door minder welwillende lezers wel als 'orakeltaal', zo niet als 'denkcalcoholisme' is gekwalificeerd.⁷⁷ Spelend met etymologische vondsten en curieuze zinsconstructen als: "het ding dingt", lijkt Heidegger de lezers in te willen wijden in een duistere, mythische wereld van hemel en aarde, goddelijken en sterfelijken. Maar wanneer wij de voordracht duiden als een 'onderweg naar de dingen' en als een oefening in ontvankelijkheid voor dimensies van de dingen die ons niet ter beschikking staan, maar die wel nadrukkelijk ons bestaan betreffen, dan vallen mogelijke irritaties over mythisch idioom en etymologische vondsten toch enigszins weg. Laat bovendien gezegd zijn, dat Heidegger aan het eind van zijn leven "Das Ding", en 'gelijkgestemde' voordrachten als "Bauen Wohnen Denken" en "...dichterisch wohnet der Mensch..." heeft aangeduid als behorend tot de meest geconcentreerde bewoordingen van waar het hem in zijn denken om te doen is geweest.⁷⁸

77 Vgl. Gruppe Nagel, *Heidegger für Barbesucher* (Düsseldorf/Bonn: 1997). p. 16.

78 G. Haeffner, "Rätsel Heidegger", in *Stimmen der Zeit*, oktober 1989, p. 664. Geciteerd in: H.M. Berghs, "Inleiding", in *M. Heidegger: Over denken, bouwen wonen, vier essays* (Nijmegen: 1991). p. 7.

Aan het begin van “Das Ding” bezint Heidegger zich op het fenomeen ‘nabijheid’. In een radicalisering van de ‘Entfernung’, zoals gethematisiseerd in *Sein und Zeit*, beschrijft hij hoe binnen het ‘Ge-stell’ een alomtegenwoordige ‘ont-verring’ heerst, een voortschrijdend opheffen van alle afstanden, in transport, telecommunicatie en informatica, waarbij op eigenaardige wijze de nabijheid juist uitblijft. Wat heerst is een afstandsloze gelijkvormigheid, waarin alles even ver weg is als dichtbij (VA, 164). Teneinde de nabijheid ‘opnieuw’, dat wil in dit verband zeggen: ‘anders’ te doordenken vraagt Heidegger wat de dingen in de nabijheid zijn. Zo’n ding in de nabijheid, zo’n alledaags ding – Heidegger weet zijn voorbeelden te kiezen; waarover later meer – is bijvoorbeeld een aarden kruik.

Bij het doordenken van de kruik als ding beproeft Heidegger een tweevoudige emphatische slag. Wetenschappelijk beschouwd is de kruik een vervaardigd object met een ondoordringbare bodem en wand waarin zich een vloeistof bevindt, of – wanneer de kruik leeg is – lucht. Deze bepaling is correct (‘richtig’), maar niet waar: zij geraakt niet tot het ‘wezen’, niet tot het eigenlijke gebeuren van de kruik. Zo objectificeert de wetenschap de ‘leege’ van de kruik als ‘lucht die verdrongen kan worden door vloeistof’ (VA, 168). Meer emphatisch is de leegte van de kruik evenwel een mogelijk ‘bevatten’, en wel op tweevoudige wijze: doordat de kruik het ingegotene opneemt en het opgenomene behoudt. Deze twee gedaanten van de kruik als ‘Ge-fäß’ vinden hun eenheid in het uit-schenken, het ‘Ge-schenk’: “Das Krughafte des Kruges west im Geschenk des Gusses” (VA, 170). De uitgeschonken wijn laaft de stervelingen, die in de dronk dank zeggen aan de goddelijken. In de uitgeschonken wijn verwijlen tevens de hemel die de wijnstok voedt en de aarde die hem draagt. In het ‘ge-schenk’, en dit is de tweede emfase die Heidegger beproeft, verwijlen tezamen het viervoud van aarde en hemel, goddelijken en stervelingen. De kruik verzamelt op telkens andere wijze – ja zelfs bij elke gelegenheid – dit viervoud. Heidegger wijst op de etymologische achtergrond van het woordje ‘ding’. Het Oudhoogduitse woord ‘thing’ betekent: verzameling; en wel de verzameling van iets dat ons aangaat (VA, 173), hetgeen in het Nederlands nog wordt gearticu-

leerd in een ‘geding’. Dit rechtvaardigt de ogenschijnlijk curieuze bepaling:

Das Ding dingt. Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding (VA, 172).

In lyrische, maar misschien zijn het niet minder dan emfatisch-fenomenologische bewoordingen, schetst Heidegger de verschillende streken van het viervoud. De aarde is de bouwend dragende, de voedend vrucht-barende, die zorgt voor de wateren, het gesteente, gewas en het gedierte. De hemel is de gang van de zon, de loop van de maan, de schittering van de sterren, de jaargetijden, licht en schemering van de dag, duisternis en helderheid van de nacht. De goddelijken zijn de wenkende boden van de Godheid. De stervelingen ten slotte, zijn de mensen in zoverre zij de dood ‘vermogen’, dat wil zeggen tot de dood als dood in staat zijn. Aarde en hemel, goddelijken en stervelingen horen in het spiegelspel van het viervoud bijeen. Ieder weerspiegelt op eigen wijze de overigen binnen de eenvoud van de vier; en in elk ding op eigen wijze: “Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges von Einfalt der Welt” (VA, 179).

Hoe men over Heideggers ‘metaforica’ van het viervoud ook moge denken, beslissend is de bereidheid de ‘Jediesheit’ van de dingen indringend te gedenken en ter sprake te brengen als een telkens anders verzamelen van het viervoud. Aldus verzamelend, zo schrijft Verhoeven, staat elk ding “in de eindeloze ruimte van een uitgestelde identiteit”; vanuit het viervoud gedacht is elk ding “concrete oneindigheid”.⁷⁹ De mogelijkheid van een werkelijk gedenken van de dingen als dingen dient zich aan:

Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen. So denkend sind wir vom Ding als dem Ding gerufen. Wir sind – im strengen Sinne des Wortes – die Be-Dingen. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns ge-

79 C. Verhoeven, *Inleiding tot de verwondering* (Bilthoven: 1967). p. 89.

lassen. Denken wir das Ding als Ding, dann schonen wir das Wesen des Dinges in den Bereich aus dem es west. Dingen ist Nähern von Welt. Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe (VA, 179).

Dit is een fragment dat het verdient meerdere malen te worden gelezen. De vraag dringt zich op, of Heidegger hier niet alleen de mogelijkheid van een ‘ander’ denken inzake de dingen viseert, maar tevens de mogelijkheid van een ‘ander’ in-de-wereld-zijn, een in-de-wereld-zijn dat de ‘alledaagsheid’ van het ‘Ge-stell’ en haar permanente ‘verwaarlozing’ van de dingen doorkruist. Dit is ook uitdrukkelijk de inzet van de oproep tot een gelijktijdige ‘gelatenheid tot de dingen’ en een ‘openheid voor het geheim’, zoals verwoord in de voordracht *Gelassenheit*. Mocht de gelatenheid tegenover de dingen en de openheid voor het geheim in ons ontwakken, zo meent Heidegger, dan zouden wij op de weg naar een nieuwe grondslag kunnen geraken; en wel *binnen* de technische wereld (G, 24-25).

Wanneer wij ons door de dingen laten aangrijpen, wanneer wij ons door de dingen geroepen weten; wanneer wij de dingen als dingen ‘verschonen’ – dat wil zeggen: de dingen ontzien en sparen – eerst dan kunnen wij de nabijheid bewonen. Teneinde de nabijheid te bewonen is evenwel een omslag ‘nodig’, een “Verwandlung des Menschen” (GA 65, 84), een omslag van het *animal rationale* en het ‘technisierte Tier’ naar de sterfelijke: “Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden (VA, 177). Want: “Erst die Menschen als die Sterblichen erlangen wohnend die Welt als Welt” (VA, 181).⁸⁰

Hiermee worden op indringende wijze intuïties uit *Sein und Zeit* hernomen. In *Sein und Zeit* heeft Heidegger in een destructie van de traditionele bepaling van het menselijk bestaan als configuratie van een subjectieve en een objectieve sfeer, op de meer ‘oorspronkelijke’ samenhang van zijn en wonen gewezen: “Der Ausdruck ‘bin’ hängt zusammen mit ‘bei’; ‘ich bin’ besagt wie-

80 Dit is ook de pointe die Trawny voorlegt: “Het *animal rationale* moet worden opgeofferd opdat het Dasein in de wereld kan komen” (in P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* [Freiburg/München: 1997]. p. 299).

derum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des 'ich bin', d.h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertrouwd sein mit..." (SuZ, 54). In *Sein und Zeit* wordt deze vertrouwdheid van het alledaagse wonen existentiaal uiteindelijk niet in positieve zin uitgewerkt; sterker: deze vertrouwdheid lijkt het Dasein juist af te leiden van de meer fundamentele ontheemding ('Unheimlichkeit') waarin het verkeert: "Das nackte 'Daß' im Nichts der Welt" (SuZ, 276), hetgeen in de angst en in het 'Sein-zum-Tode' wordt onthuld en gestalte krijgt. De ontheemding is de fundamentele wijze van het in-de-wereld-zijn, die in de alledaagsheid verborgen blijft: "Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins" (SuZ, 277). De samenhang van 'zijn' en 'wonen' wordt evenwel indringend en in een bepaald andere toonaard hernomen in de voordrachten "Bauen Wohnen Denken" en "...dichterisch wohnet der Mensch...". Het wonen wordt hier aangeduid als de 'grondtrek van het mens-zijn' (VA, 148). Het 'Sein-zum-Tode' uit *Sein und Zeit* wordt nu anders, dat wil zeggen: in een andere toonzetting en wellicht zelfs vanuit een andere grondstemming hernomen als het 'tot de dood in staat zijn' van de stervelingen, waarin niet een nadrukkelijk op het afgrondelijke Niets geënte ontheemding wordt gearticuleerd, maar een van tijdelijkheid doordrongen toewijding aan de wereld; want nogmaals: eerst de mensen als stervelingen ontvangen de wereld als wereld door te wonen (VA, 181).

De existentie van de mens wordt in Heideggers latere werk nadrukkelijk vanuit het wonen gedacht. In *Brief über den Humanismus* benadrukt hij dat de duiding van het 'in-zijn' als wonen in *Sein und Zeit* geen etymologisch spelletje behelst: het wonen is het wezen van het in-de-wereld-zijn (BüH, 43). Dit wonen duidt Heidegger naar een woord van Hölderlin aan als een 'dichterlijk wonen': "Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde".⁸¹ Weliswaar 'vol verdienste', zo blijkt immers uit de impo-nerende alomtegenwoordige menselijke prestaties, maar 'eigenlijk'

81 F. Hölderlin, *Werke*, Bd. 1 (Wiesbaden: Zonder jaartal). p. 416.

woont de mens 'dichterlijk'. De bouwkundige prestaties vervullen het wonen niet, sterker: zij kunnen dit ook beletten door het bouwen omwille van het bouwen zelf na te streven (VA, 162). Ook het door menig opportunistisch binnenhuisarchitect nagestreefde "Schöner Wohnen" vervult het dichterlijke wonen niet. Dichterlijk wonen geschiedt aan gene zijde van de optimalisering of verfraaiing van de woonomgeving; het dichterlijke is geen 'toegevoegde waarde' die een bepaald 'soort' wonen zou kenmerken; integendeel: elk wonen – of het daarvan getuigt of niet – is 'dichterlijk'. Het dichterlijke schuilt in het 'doorméten', het 'peilen' van het tussen: het omzichtig verblijven tussen hemel en aarde. Dit wonen blijft binnen het 'Ge-stell' verborgen. Ons huidige wonen is vooral een 'in bezit nemen' van de ruimte, een 'on-dichterlijk wonen' (VA, 202).

Belangrijk is – ook in het licht van de volgende paragraaf – dat Heidegger het wonen binnen het 'Ge-stell' 'on-dichterlijk' noemt en niet 'niet-dichterlijk'. Want ook in de aan tekentafels van planologen ontsproten Vinexwijken woont de mens 'wezenlijk' dichterlijk, zij het dat dit verborgen blijft in de door en door berekende en planmatige ingerichte ruimtelijkheid daarvan. Bezien vanuit de denkkaders van het 'Ge-stell' is bijvoorbeeld een fenomeen als 'woningnood' slechts een gebrek aan woningen, dat roept om leniging; om planologie en nieuwbouw. Maar zo blijft een 'diepere' woningnood verhuld: dat de huidige mens in de fixatie op het lenigen van noden niet beseft dat wij als de sterfelijken het wonen eerst, ja telkens weer moeten leren, en wellicht in elke epoche opnieuw (VA, 162). Wonen heeft ook niet primair met 'behuizing' te maken. Het is een schrale troost voor daklozen, maar de mens woont ook wanneer hij geen huis heeft (VA, 188). Wonen is een 'ruimen', een plaats 'vrijmaken'. Het ruimen zorgt voor het vrije, het opene, en zo voor een mogelijke vestiging en verblijf van de mens:

Räumen ist, in sein Eigenes gedacht, Freigabe von Orten, an denen die Schicksale des wohnenden Menschen sich ins Heile einer Heimat oder ins Unheile der Heimatlosigkeit oder gar in die Gleichgültigkeit gegenüber beiden kehren (GA 13, 206).

In de verschillende dimensies en configuraties van het wonen voltrekt zich het viervoud. De stervelingen wonen voor zover ze de aarde redden, dat wil zeggen: de aarde als aarde vrijlaten, in plaats van haar te domineren en te exploiteren. In de redding van de aarde, in de ontvangst van de hemel, in de verwachting van de goddelijken en in de begeleiding van de stervelingen komt het wonen tot zijn wezen als het viervoudig verschonen van het viertal (VA, 151). Het bestaan van de stervelingen is een *wonend* doorstaan van ruimten op grond van hun verblijf bij dingen en oorden (VA, 158). Dit wonen is van bevreemding en verwondering doortrokken. In een variant op Nietzsches adagium: “blijf de aarde trouw!”, schrijft Heidegger aan het slot van “Überwindung der Metaphysik”:

Eines ist es, die Erde zu nutzen, ein anderes, den Segen der Erde zu empfangen und im Gesetz dieser Empfängnis heimisch zu werden, um das Geheimnis des Seins zu hüten und über die Unverletzlichkeit des Möglichen zu wachen (VA, 98).

Zaak is, dat de verwondering omtrent het geheim onze ‘verblijfplaats’ wordt; dat wij “vor dem Einfachen zu erstaunen und dieses Erstaunen als ‘Wohnsitz’ anzunehmen” (VA, 259).⁸² Deze verwondering zoekt noch behoeft het ‘verwonderlijke’ als ‘het buitengewone’. In *Brief über den Humanismus* beschrijft Heidegger een door Aristoteles overgeleverde anekdote. Een groepje nieuwsgierige mensen bezocht eens Herakleitos. Zij verwachtten de legendarische, ‘duistere’ denker in een alles behalve gewone situatie aan te treffen, in diep gepeins verzonken, stuurs, kortom: filosofisch. In plaats daarvan zit hij bij een bakoven; een alledaags en bescheiden plekje. Herakleitos is daar overigens niet eens om brood te bakken, maar alleen om zich te warmen. Deze alledaagse gebeurtenis, waar eigenlijk helemaal niets aan is, dat iemand het koud heeft en aan een oven zich warmt, kan iedereen te allen tijde bij

82 Hannah Arendt heeft opgemerkt dat hier een beslissend verschil ligt tussen het denken van Plato en dat van Heidegger: ook Plato gaat uit van de verwondering, maar voor Heidegger is de uitdaging dat deze verwondering werkelijk een ‘verblijfplaats’ wordt. H. Arendt, “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt” (Antw., 239-240).

zichzelf thuis ook meemaken. Wat valt hier te zoeken? Daarop spreekt Herakleitos de teleurgestelde bezoekers moed in: “Ook hier wezen de goden aan”; en Heidegger scherpt – naar Herakleitos – aan: “Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Un-geheuren)”: “het vertrouwde verblijf is voor de mens het opene voor de aanwezing van de god (van het niet vertrouwdde)” (BüH, 41).⁸³ De alledaagsheid, zo kan een eerste ‘conclusie’ luiden, is blijkbaar niet noodzakelijk ‘alledaags’.

7. De vraag naar een ‘eigenlijke’ alledaagsheid

Niet alleen de vraag naar het ding is in de geschiedenis van de westerse filosofie onderdrukt en verzaakt, ook een andere ‘onaanzienlijkheid’ is dit lot ten deel gevallen: de alledaagsheid. De westerse filosofie heeft zich van oudsher afgewend van de alledaagsheid en van het ‘gezonde verstand’ dat zich daarin breed maakt. Filosofie – het is in het *Woord Vooraf* al opgemerkt – is een “buitengewoon vragen naar het buitengewone”. Minachting voor de alledaagsheid, voor het leven van alledag, waarin de ‘gewone’ – dat wil zeggen: niet-filosoferende – mens zijn dagen slijt is een constante in de geschiedenis van de filosofie. Zo er in de westerse filosofie al beschrijvingen aan de alledaagsheid zijn gewijd, dan telkens weer met in vitriool gedoopte pen. Paradigmatisch is Hegels bepaling van de filosofie als een ‘verkehrte Welt’, een omkering van de wereld zoals het gepeupel deze duidt:

Die Philosophie ist ihre Wesen nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pö-

83 Voor een meer uitgebreide analyse van de anekdote, vgl. Heideggers “Hera-kliit” Vorlesung (GA 55, 6 v.). Heidegger stelt daar zelfs, dat *juist* in de alledaagsheid, *juist* in het allergewoonste, het ongewone heerst (GA 55, 8). Alleraardigst in dit verband is de studie van Manfred Geier: *Die kleinen Dinge der großen Philosophen*, waarin de auteur laat zien hoe heel bepaalde alledaagse dingen filosofen in de 20e eeuw ‘aan het denken’ hebben gezet. (München: 2002).

bel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts des Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt.⁸⁴

Er lijkt een direct verband te bestaan tussen minachting voor de alledaagsheid en de primaatstelling van de metafysica. De alledaagsheid is immers doordrenkt van betrekkelijkheden en het is juist de betrekkelijkheid die de filosofie van oudsher te boven tracht te komen. Een 'positieve' filosofie van de alledaagsheid is daarom een witte raaf in de geschiedenis van de westerse filosofie. Toch wordt bijvoorbeeld in Ritters *Historisches Wörterbuch der Philosophie* onder 'Alltäglichkeit' één naam genoemd, die van Heidegger.⁸⁵ Zoals in hoofdstuk III is beschreven knoopt de Daseinsanalytiek in *Sein und Zeit* niet aan bij de een of andere uitzonderlijke toestand, niet bij de "Differenz eines bestimmten Existierens", niet bij het schouwen van de Ideeën, niet bij de methodische twijfel, de kritiek of de wezenschouw, maar bij het concrete alledaagse bestaan: "Das Dasein soll in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden" (SuZ, 43). Heidegger benadrukt dat het alledaagse bestaan een positieve fenomenale karakteristiek is van het Dasein. De alledaagsheid is geen 'aspect', laat staan een 'primitieve toestand' van het Dasein (SuZ, 43, 50): "Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist" (SuZ, 43).⁸⁶

84 G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 2 (Frankfurt a. M.: 1986), p. 182. Nederlandse vertaling: G.W.F. Hegel, *Het wezen van de filosofische kritiek* (Kampen: 1990). p. 117.

85 J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel/Stuttgart: 1974). p. 194-195.

86 Al in het vroege werk heeft Heidegger de verzaking van het concrete, alledaagse bestaan ten gunste van de 'theoretische' blik in de westerse filosofie aan de orde gesteld. In de collegencyclus *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, stelt hij het primaat van de factische levenservaring ten opzichte van de reflectie (GA 63, 90). En in een college uit 1921 pleit hij, in een afwijzing van de 'Universiteitsfilosofie' (GA 61, 65), voor de 'Aneignung der Verstehenssituation'

De westerse filosofie is aan de alledaagsheid als betekenisvol fenomeen, laat staan als existentiale structuur van het Dasein, telkens weer voorbijgegaan, omdat zij de alledaagsheid als een louter ontisch fenomeen beschouwde, van geen uitzonderlijk belang voor een ontologische of transcendentiaal filosofische onderzoeking. Het is Heideggers verdienste, dat hij er op heeft gewezen dat deze gemiddelde alledaagsheid haar eigen zijnsverstaan en ontologisch gehalte bezit. Sterker: het voor-ontologisch verstaan *kan* en *hoeft niet* te worden overtroffen door wijsgerige speculatie, het behoeft slechts te worden uiteengelegd (SuZ, 15).

Toch vertoont Heideggers rehabilitatie van de alledaagsheid in het vroege werk en het culminatiepunt daarvan: *Sein und Zeit*, een eigenaardige ambivalentie. De positieve waardering van het alledaagse bestaan ondergaat met de beschrijving van het 'Men' een problematische wending, waarmee Heidegger zich lijkt te schikken in de traditionele minachting voor de alledaagsheid in de westerse filosofie. Het Dasein bevindt zich gewoonlijk in de vervallenheid en verliest zich aan het publieke leven van het anonieme 'Men'. Weliswaar is dit alledaags verzaken van zichzelf als geworpen ontwerp een 'positieve mogelijkheid' van het Dasein, maar bij de beschrijving van deze positieve mogelijkheid lijkt Heidegger de in vitriool gedoopte pen van de westerse wijsbegeerte ter hand te hebben genomen. De alledaagsheid is de plaats waar geredekavel, nieuwsgierigheid en ambiguïteit heersen; het is de plaats "wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht" (SuZ, 174).⁸⁷

Eerst in een allesbehalve alledaagse stemming als de angst wordt de oneigenlijke alledaagsheid doorbroken. Heidegger lijkt – het eerbetoon in Ritters Woordenboek ten spijt – Hegels beeld van

(GA 61, 41). "Philosophieren als prinzipielles Erkennen ist nichts anderes als die radikale Vollzug des Historischen der Faktizität des Lebens" (GA 61, 111). Het is de filosofie niet te doen om de sprong naar de reddende kust van begrippen, maar om de sprong in de drijvende boot van het concrete bestaan (GA 61, 37).

87 Vgl. zoals opgemerkt in hoofdstuk III ook in het vroege werk: "Das faktische Leben ist immer auf der Flucht vor dem Prinzipiellen" (GA 61, 72); het is geneigd tot 'das Leichte' (GA 61, 108v.) en leeft in 'Ruinanzen' (GA 61, 140 v.).

de filosofie als een 'omgekeerde wereld' te volgen. "Nimmt man das alltägliche Vorstellen zum einzigen Maßstab aller Dinge, dann ist die Philosophie etwas verrücktes" (FD, 1). Keer op keer distantieert hij zich van de naïviteit van het 'gesunde Menschenverstand' (GA 9, 177; GA 45, 215), van de 'Alltagsmaßstäben' (EM, 9) en van de 'satten Behaglichkeit' van de 'Normalmensch und Biedermann' (GA 29/30, 255). In de alledaagsheid 'slapen' de 'grondverhoudingen' tot het zijnde (GA 29/30, 398); wat heerst, is een alomtegenwoordige gelijkmatige toegankelijkheid van alle dingen:

[Z]unächst und zumeist lassen wir in der Alltäglichkeit unseres Daseins das Seiende in einer merkwürdigen Unterschiedslosigkeit an uns herankommen und vorhandensein. [...] Das alltägliche Verhalten zu *allem* Seienden bewegt sich nicht in den *Grundverhältnissen*, die der Eigenart des betreffenden Seienden entsprechen, sondern in einem – von diesen aus gesehen – entwurzelten, aber deshalb doch überaus regsamen und erfolgreichen Verhalten (GA 29/30, 399-400).

Juist deze alles vereffenende gelijkmatigheid biedt de mens in de alledaagsheid zijn houvast en zekerheid en het gemak ('Leichtigkeit') om van het ene zijnde naar het andere te springen:

Wir steigen in die Elektrische, sprechen mit anderen Menschen, rufen den Hund, sehen nach den Sternen, in einem Stil – Menschen, Fahrzeuge, Menschen, Tiere, Himmelskörper, alles in einer Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen. Das sind Charaktere des alltäglichen Daseins, die die Philosophie bisher vernachlässigt hat, weil dieses allzu Selbstverständliche das Mächtigste in unserem Dasein ist, und weil das Mächtigste deshalb der Todfeind der Philosophie ist (GA 29/30, 399).

Dit is om meerdere redenen een eigenaardige passage. Genoemde karakteristieken van het alledaagse bestaan zijn inderdaad door de filosofie veronachtzaamd omdat ze 'al te vanzelfsprekend' zijn. Maar het is toch juist Heidegger die er op heeft gewezen – ook in het vroege werk – dat de alledaagse 'voltrekkingszin', waarin de dingen geen objecten zijn maar 'hun geschiedenissen en verhalen

hebben', een werkelijk filosoferen op weg brengt en de steriliteit van de theoretische blik onthult.⁸⁸ In welke zin zou in genoemde karakteristieken van de alledaagsheid dan de 'doodsvijand' van de filosofie schuilgaan? Heidegger doelt hier niet op de filosofie als metafysica; in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* rekent Heidegger zijn denken nog expliciet tot de filosofie. Het lijkt er op, dat volgens Heidegger deze alledaagse 'bezigheden' behoren tot de oneigenlijkheid, tot de verstrooiingen die het alledaagse leven aankleven en zo getuigen van een vlucht voor de grondverhoudingen van het Dasein. Maar zijn het stappen in een tram, het spreken met andere mensen, het roepen van de hond, als zodanig door gelijkmatigheid beheerst en bevangen? Is het onvermijdelijk dat in de alledaagsheid alles in een algehele gelijkmatigheid is bijeengeespoeld? Gaan wij onvermijdelijk aan elkaar en zelfs aan ons eigen bestaan voorbij wanneer wij in de tram stappen? Reizen wij werkelijk altijd alleen 'van A naar B', of zijn ook hier modi van werkelijke gemeenzaamheid en verwondering mogelijk: een uitgewisselde blik van verstandhouding, de gemeenschappelijke vertedering om een kind dat zich in lijn 4 op een 'wereldreis' waant, het mededogen om een in algehele ellende verzonken verslaafde, die onze zoon of dochter had kunnen zijn?

Ook iets vermeend triviaals als 'het roepen van de hond', waarvan Heidegger spreekt, kent vele wisselende gedaanten. Zo heeft Thomas Mann in *Herr und Hund* de subtiële alledaagse rituelen tussen hem en zijn hond Bauschan geschetst.⁸⁹ Weerklinkt in Hei-

88 In de collegecyclus *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität* laat Heidegger zien, hoe de theoretische blik alleen zoiets als 'een tafel' ziet, maar juist hierdoor nooit deze of gene tafel met zijn 'geschiedenissen' bereikt. 'Deze' tafel is de tafel met de krassen op de plaats waar de kinderen hun huiswerk maakten; de tafel waaraan we toen en toen die gesprekken voerden, waaraan toen die beslissing viel, waaraan dat werk werd geschreven, dat feest werd gevierd. Dat is 'een' tafel, zoals deze er is in de tijdelijkheid van de alledaagsheid (GA 63, 90).

89 Mann schrijft over Bauschan: "Zo staat hij voor zich uit te kijken, luistert naar de toonval van mijn stem, en haalt er de accenten uit van een uitgesproken goedkeuring van zijn existentie, die ik met nadruk in mijn toespraak aanbreng". Elke dag vergezelt Bauschan zijn baas in de richting van de rivier. Wanneer Mann naar de stad moet en rechtsaf slaat blijft Bauschan de verdere dag in diepe verontwaardiging liggen wachten; gaat hij naar links de velden in

deggers bepaling van deze alledaagse, al te alledaagse fenomenen niet een bepaald gestemde duiding daarvan? Inzake de sleur merkte reeds Büchner op:

Dat is zeer vervelend, om steeds maar het hemd eerst aan te trekken en dan de broek erboven op, en 's avonds in bed te kruipen en 's morgens er weer uit, en steeds weer de ene voet voor de andere te zetten; en het ziet er niet naar uit dat het ooit anders zal zijn. Dat is zeer treurig. En dat miljoenen dat reeds hebben opgebracht en dat miljoenen het nog zullen doen. En dat wij daarbij ook nog uit twee helften bestaan, die beiden hetzelfde doen, zodat alles dubbel gebeurt – dat is zeer treurig.⁹⁰

En J.C. Bloem verzucht in “Daaglijksheid”:

Maar het ontwaken, zich wassen en kleden,
Het zitten aan 't gezamenlijk ontbijt,
Driehonderdvijfenzestig maal in 't jaar –

Dit maakt dat zij, die boven daaglijksheden
Elkaar voor immer dachten toegewijd,
Hoewel in tranen, scheiden van elkaar.⁹¹

Bij de duiding van de alledaagsheid als een genivelleerde, prozaïsche ‘eenheidsworst’ wreekt zich het ‘ogenblikspathos’ dat Heideggers vroege werk aankleeft. In *Sein und Zeit* schrijft Heidegger dat het Dasein de alledaagsheid – zij het slechts voor een ogenblik – te boven kan komen, en hij haast zich daaraan toe te voegen dat deze daarbij niet wordt uitgewist (SuZ, 371). Tijdens het debat met Cassirer in Davos in 1929, merkt hij inzake de radicale ‘toevalligheid’ van het in-de-wereld-zijn op:

So zufällig, daß die höchste Form der Existenz des Daseins sich nur zurückführen läßt auf ganz wenige und seltene Augenblicke

‘dan danst hij in stomme geestdrift met spiralende luchtsprongen’ voor Mann uit (Th. Mann, *Baas en hond* [Amsterdam: 1974]. p. 13 en 41.)

90 G. Büchner, “Dantons dood”, in *Verzameld werk* (Amsterdam: 1987). p. 37.

91 J.C. Bloem, *Verzamelde gedichten* (Amsterdam: 1981). p.138.

der Dauer des Daseins zwischen Leben und Tod, daß der Mensch nur in ganz wenigen Augenblicken auf der Spitze seiner eigenen Möglichkeit existiert, sonst aber inmitten seines Seienden sich bewegt (GA 3, 290).

Dit wordt kort daarna hernomen in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*: “Die Entschlossenheit ist was sie ist, immer nur als *Augenblick*” (GA 29/30, 428). Opmerkelijk is echter het vervolg: “Die Seltenheit der Augenblicke und die ekstatische Weite dieser Seltzaamkeit vermag der vulgäre Verstand nicht zu fassen” (GA 29/30, 428). Wij laten het vulgaire verstand even voor wat het is en vragen: wat betekent hier “ekstatische Weite”? En bovendien: hoe lang duurt een ‘ogenblik’? De ekstatische wijdde, noch het ogenblik kunnen in termen van een voorhanden ‘wijdde’ of een te meten ‘duur’ worden gedacht. Want:

Der ganze Zusammenhang zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz, Augenblick und Augenblicklosigkeit, ist nicht ein Vorhandenes, was im Menschen passiert, sondern ein solcher des Daseins (GA 29/30, 428).

Dit bevestigt intuïties uit *Sein und Zeit*, waar de ogenblikkelijkheid van de angst in meer ekstatische vorm wordt gearticuleerd als de configuratie van ‘nuchterne Angst’ en ‘gerüstete Freude’ (SuZ, 310). Ook is in *Sein und Zeit* sprake van een ‘gelijkmoedigheid’ (‘Gleichmut’) die de vastbeslotenheid eigen is (SuZ, 345). En de verveling, die weliswaar ‘plotsklaps’ toe slaat (GA 29/30, 208), als een ‘bliksem’ (GA 29/30, 222) onthult zo ook “die Weile, derweilen das Dasein als solches ist, die Weile, die ausmißt, welches Verweilen dem Dasein als solchem beschieden ist” (GA 29/30, 228). Betekenisvol in dit verband is de wijze waarop Heidegger zich in het ‘Nawoord’ tot *Was ist Metaphysik?* bezint op de samenhang van angst en schroom:

Denn nahe bei der wesenhaften Angst als dem Schrecken des Abgrundes wohnt die Scheu. Sie lichtet und umhegt jene Ortschaft des Menschenwesens, innerhalb deren er heimisch bleibt im Bleibenden (GA 9, 307).

In de schroom komt een ruimte vrij, een omschutte plek waar de mens in zijn wezen thuis is en aldus in het blijvende verblijft. Den Doosselaere heeft er in “Angst en gelatenheid als openheid voor het zijnsmysterie” op gewezen dat Heidegger zich hier lijkt te ‘corrigeren’: dat de mens niet in de angst behoeft te blijven staan, maar dat deze doorleefde ervaring hem via de schroom in een heel ander affectief klimaat binnen voert.⁹² In een college over Hölderlins hymnen *Germanien* en *Der Rhein* schrijft Heidegger:

Es kann sein, daß wir eines Tages aus unserer Alltäglichkeit herausrücken und in die Macht der Dichtung einrücken müssen, daß wir nie mehr so in die Alltäglichkeit zurückkehren, wie wir sie verlassen haben (GA 39, 22).

Instemmend citeert hij Hölderlin: “Gemeiner muss, alltäglicher muss die Frucht erst werden, dann wird sie den Sterblichen eigen” (GA 39, 63). En reeds in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

Wir sollen nur sehen lernen, daß aus der Alltäglichkeit heraus – freilich nicht durch sie begründet und getragen – Grundverhältnisse des Daseins des Menschen zum Seienden, dazu er selbst gehört, möglich sind, d.h. wach werden können (GA 29/30, 400).

Deze te wekken grondverhoudingen tot het zijnde zijn wellicht niet minder dan de een decennium later, in *Beiträge zur Philosophie* genoemde ‘toekomstige stemmingen’, de grondstemmingen van een ‘andere aanvang’: “Erschrecken”, “Erahnern”, “Scheu” en “Verhaltenheit”: verbijstering, vermoeden, schroom en terughoudendheid (GA 65, 14 v.). Beslissend voor deze omslag in de grondstemming, beslissend voor deze “Verwandlung des Menschen” (GA 45, 214; GA 65, 84) is, behalve de omslag naar het in het voorgaande besproken *inter-esse*, het werkelijk zijn temidden van de zijnden, een radicaal anders gestemde verhouding tot de tijd. In genoemd

92 E. van Doosselaere, “Angst en gelatenheid als openheid voor het zijnsmysterie”, *Tijdschrift voor Filosofie* 37 (1975). pp. 445-476; in het bijzonder p. 456.

college over *Germanien* en *Der Rhein* bezint Heidegger zich op een fragment uit Hölderlins *Mnemosyne* dat aan het begin van dit hoofdstuk reeds werd genoemd:

Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre

Heidegger onderscheidt twee gedaanten van de ‘lange tijd’: de tijd van de oneigenlijke alledaagsheid, die voortdurend verkort moet worden met tijdverdrijf en met allelerlei verstrooiingen die ons uiteindelijk niet vervullen, en een *andere* tijd, een tijd aan gene zijde van oppervlakkige verveling en tijdverdrijf, een tijd die niet verdreven of genomen wordt, maar wachtend wordt doorstaan:

Welche Zeit ist lang? ‘Die Zeit’ des Alltags und die Zeit auf den Gipfeln, aber in je verschiedener Weise. Die alltägliche Zeit ist ‘lang’ in der Langeweile, wo die Zeit uns inhält und dabei leer läßt, wo wir hastig und wahllos solches beizerren, was die lange Zeit vertreibt oder kurzweilig macht. Die Zeit der Gipfel ist lang, weil auf den Gipfeln ein unausgesetztes Warten und Harren auf das Ereignis herrscht, keine Langeweile und keine Kurzweil. Die Zeit wird da nicht vertrieben oder gar totgeschlagen, sondern ihre Dauer und Fülle wird erkämpft und erharrend bewahrt. [...] Diese ‘lange Zeit’ bleibt allen denen verschlossen, die von der Langeweile überfallen werden und ihre eigene Langweiligkeit nicht ahnen (GA 39, 55 – 56).

De ‘Zeit auf den Gipfeln’; de tijd op de ‘toppen’ – het beeld oogt wereldvreemd (vgl. Manns *De Toverberg*) maar hoeft toch niet op afzijdigheid te duiden – is een werkelijk verwijlen. Dit is de tijd van de eigenlijke alledaagsheid, de goede tijd, de ‘euchronie’ waarvan Jankélévitch spreekt; de tijd die “ernstig genomen wordt door ons afwachten passionerend te maken”.⁹³ De configuratie van ‘zijn’ en ‘tijd’ is in de eigenlijke alledaagsheid een configuratie van ‘verwij-

93 Vgl. V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. 149, 155.

len' en 'duur'.⁹⁴ De duur van de oneigenlijke alledaagsheid is "das endlose Und-so-Weiter", de meest 'ordinaire' gestalte van de duur (GA 52, 93). In de oneigenlijke alledaagsheid is tijd 'geld', een kwantificeerbare grootheid waaraan het de gehaaste mens voortdurend ontbreekt. Maar, zo werd eerder opgemerkt: "Das 'keine Zeit haben, das so aussieht wie der strengste Ernst, ist vielleicht die größte Verlorenheit an die Banalitäten des Daseins" (GA 29/30, 195). In de oneigenlijke alledaagsheid wordt alleen gezocht wat zich laat vinden; in de eigenlijke alledaagsheid heerst een 'echt' zoeken:

Das echte Suchen ist ein ständiges Zögern. Nicht das Zögern des nur Ratlosen und Unentschiedenen, aber das zögern des lange Verweilenden, der vor- und zurückblickt, weil er sucht und im Übergang verweilt (GA 52, 124).

In dit verwijlen heerst een werkelijke verwondering waarin het gewone tot het ongewoonste wordt: "Für das Er-staunen wird das Allergewönlichste von Allem und in Allem, überhaupt und irgendwie zu sein, zum Ungewöhnlichsten." (GA 45, 166 v.). De alledaagsheid hoeft niet oneigenlijk te zijn, zij kan – ik herhaal – een werkelijke verblijfplaats worden (VA, 259). Heidegger bevestigt dit in het college over Hölderlins hymne 'Andenken': "Das Alltägliche wird uns so all zu leicht zum Un-eigentlichen." Maar hij vervolgt: "Dinge und Menschen der Alltagswelt müssen nicht diesen Zug der Uneigentlichkeit und solcher Gewöhnlichkeit haben. [...] Sie haben ihn zumal dann, wenn das Eigentliche der Dinge und Menschen unzugänglich, wenn das Ungewöhnliche verschlossen, wenn das Wissen davon verloren und die Sorge darum erloschen ist" (GA 52, 65). De 'Sorge' verschijnt zo toch in een bepaald meer 'schroomvallige' gedaante dan in *Sein und Zeit* het geval was (SuZ, 191v.). Zij is welbeschouwd de "Bewahrung

94 Al in het vroege werk schrijft hij: "Das Kairologische – 'Zeit'. Still sitzen, warten können, dh. 'Zeit geben'. [...] Das faktische Ruinante Leben 'hat keine Zeit', weil seine Grundbewegtheit, die Ruinanz selbst, die 'Zeit' wegnimmt" (GA 61, 139-140).

einer Zugehörigkeit zum Wesenhaften alles Seienden – d.h. zum Eigentlichen, das immer das Ungewöhnliche ist”. Daarbij licht hij toe, dat dit ongewone niet het spectaculaire is: “Das Ungewöhnliche meint hier also nicht das Ausgefallene, die Sensation, das Nochniedagewesene, sondern im Gegenteil: Das Ungewöhnliche ist das ständig Wesende, Einfache und Eigene des Seienden” (GA 52, 66). En hij besluit in de geest van het college over Herakleitos: “Im Gewöhnlichen kann daher das Ungewöhnliche am reinsten erscheinen” (GA 52, 66).

8. Hoe dichtertlijk te wonen?

Is er nog een verwondering omtrent de eenvoud van het gewone voor ons ‘weggelegd’, een werkelijk verwijlen bij de meest nabije dingen, zonder ze op te jagen; bestaat er zoiets als de ‘vruchtbare traagheid’ waarvan Jankélévitch spreekt,⁹⁵ een ‘duurzame’ verwondering, die gestalte krijgt in een gepassioneerde alledaagsheid? Pessoa schrijft:

Wijs is hij die het leven eentonig maakt, want zo heeft ieder klein voorval het voorrecht een wonder te zijn.⁹⁶

En Ponge verzekert:

Mij persoonlijk hinderen de verstrooiingen; in de gevangenis of in een cel, alleen op het platteland zou ik me het minst vervelen. Overall elders, bij wat ik ook doe, heb ik het gevoel mijn tijd te verspillen. De rijkdom van suggesties die het geringste voorwerp bevat is zelfs zo groot, dat ik me nog geen voorstelling kan maken van de mogelijkheid me rekenschap te geven van iets anders dan van de eenvoudigste dingen: een steen, een kruid, het vuur, een stuk hout, een stuk vlees.⁹⁷

95 V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966), p. 156.

96 F. Pessoa, *Het boek der rusteloosheid* (Amsterdam: 1990), p. 41.

97 “Inleiding in de strandkei”, in: F. Ponge, *Proëmia* (Amsterdam: 1991), p. 78.

Dit zijn mooie – wellicht zelfs wijze – woorden, maar: gelaten zijn jegens de dingen, openstaan voor het geheim, werkelijk verwijlen bij de dingen, hoe *doe* je dat? Of wellicht beter: hoe *gebeurt* dat? Heidegger benadrukt, dat hij niet beoogt ‘colleges in terughoudendheid te geven’ (GA 45, 2). Er is geen strategie, geen methode, geen recept te geven van een ‘andere’ verhouding tot de dingen die hen meer ‘recht’ doet dan de berekenende manipulatie. Het heeft daarom weinig zin om als Prousts Marcel de hele dag madeleines in de thee te dompelen op zoek naar een verloren tijd; of, zoals mijn zwager, die het tuinhekje bij zijn zestiende-eeuwse buitenhuis in de Ardèche de hele dag open en dicht doet, zich mompelend afvragend wie daar allemaal doorheen zijn gegaan.

Wij moeten ‘goede burens’ van de dingen worden, geen intimi of boezemvrienden en zeker geen sentimentele dwepers. Wij hoeven niet als een stel hoogopgeleide quasi-Kaspar Hausers, met allemaal van die grote wollen broeken aan, vol verwondering door de straten te lopen. Wij kunnen – en hoeven ook niet – terug te verlangen naar de “dagen van Tobias”, waarin de engelen ons vergezelden en waarvan Rilke in de tweede elegie spreekt.⁹⁸ Maar het viervoud indachtig zijn, hoe gaat dat? Je kunt toch niet bij elk ding mijmeren hoe de streken van het viervoud hierin verzameld zijn? Of toch wel? – zij het onuitgesproken. De Visscher schetst hoe de kleine alledaagse, maar niet-anonieme dingen ons bestaan vervullen. Deze alledaagsheid, van *dit* zakkammetje, *deze* beker, maar ook van *die* zoekgeraakte pen, waar de paperassen en de boeken op tafel mee lijken samen te zweren door het zoeken te bemoeilijken; deze alledaagsheid, “die niets bijzonders schijnt te verraden, verhult het wondere dat de dingen bezield zijn, dat ze ons vertellen wie ze zijn.”⁹⁹ Deze alledaagse, maar zeker niet anonieme

98 Vgl. “Die Bestimmung des andersanfänglichen Denkens”, in: W. Marx, *Vernunft und Welt: Zwischen Tradition und anderem Anfang* (Den Haag: 1970). p. 78v.

99 J. de Visscher, “Kleine zinvolle dingen: Mosterdzaadjes van ons bestaan”, in J. de Visscher (red.), *Mosterdzaadjes van het bestaan: De waarde van de kleine dingen* (Baarn: 1996). p. 10. Ook in de natuurwetenschappen weerklinkt overigens een stem tegen een louter onttoverende benadering van de dingen. In navolging van de jarenlange kruistocht die J.H. van den Berg met zijn ‘meta-

dingen vragen om zorgzaamheid en toewijding en tonen zo hun duurzaamheid. Dit geldt ook voor de 'bezielde terhandenheid' van de schaaf in het atelier van de schrijnwerker, de sthetoscoop in de spreekkamer van een arts, het penseel van de schilder, de burijs van de etser, de hobo van de muzikant. Dit zijn de dingen "die vertellen hoe de wereld is".¹⁰⁰ In een aanvulling, zo niet een 'correctie' op *Sein und Zeit* zou hier van een *eigenlijk* 'Besorgen' kunnen worden gesproken. In *Sein und Zeit* werd betoogd dat een werktuig strikt genomen niet op zichzelf bestaat, maar opgaat in een netwerk van verwijzingssamenhangen. Toch leren genoemde gestalten van 'bezielde gerei' dat zij door onze koesterende omgang een hoge mate van zelfstandigheid bezitten, in een van geduld doordrongen *inter-esse*. Inter-esse en geduld horen bijeen. Het een veronderstelt het andere. "Wer spricht von Siegen?" schrijft Rilke, "Überstehen ist alles". Geduld is alles. De Dijn merkt op: "Het komt er [...] op aan het alledaagse zo te beleven dat er ruimte is voor het oplichten van het mysterie. [...] De alledaagse, huishoudelijke beslommeringen en karweien bijvoorbeeld zijn geen noodzakelijk kwaad, geen puur voorlopige stapstenen naar het essentiële, de echte ontmoeting. Zij zijn integendeel de context waarin de diepere relaties zich realiseren of men zich dat expliciet bewust is of niet. De alledaagse bezigheden staan maar in tegenstelling tot de 'diepere' realiteit, wanneer zij gedegradeerd worden tot een tijd die louter als middel voor iets anders wordt opgevat. Het gewone verliest dan alle belang, wordt 'verloren tijd', terwijl de 'echte' tijd dan zo intens mogelijk moet worden beleefd, met als gevolg dat er niets meer kan *gebeuren*."¹⁰¹

bletica' heeft gevoerd zijn er inmiddels A. van den Beukel, *De dingen hebben hun geheim: Gedachten over natuurkunde, mens en God* (Baarn: 1990); en J. Lever, "Klein, onzienlijk, onvoorstelbaar: Natuurwetenschap en natuurbeleving", in *Mosterdzaadjes van het bestaan: De waarde van de kleine dingen*, J. de Visscher (red.) (Baarn: 1996). De aan het begin van dit hoofdstuk gewraakte achtereenvolgende van de dingen tot in hun atomaire structuur, brengt Lever juist tot een deemoedige lofzang op het mysterie van de natuur.

¹⁰⁰ J. de Visscher, "Wonen: De nabijheid van de ander en de bezieling van de dingen", in *Wonen: Architectuur in het denken van Martin Heidegger*, J. de Visscher & R. de Saeger (red.) (Nijmegen: 1991), p. 122 v.

¹⁰¹ H. de Dijn, *Geluksmachines in context: Filosofische essays* (Kapellen: 1991), p. 183.

Nietzsche heeft opgemerkt, dat er een mensensoort van langzamen zou moeten ontstaan. Wij moeten van de koeien het herkauwen leren (KSA 4, 433; KSA 5, 256). Ook Jankélévitch benadrukt dat het een grote denkfout is, te menen dat de tijd ons balingsoord is. De tijd is ons ware vaderland: "De verveling begint zodra ons vertrouwen in de spontaniteit van de tijd verloren gaat."¹⁰²

Nu meldt zich momenteel in de westerse wereld een opmerkelijke 'mensensoort van langzamen'. Verenigd onder het motto 'Slow' dient zich een verraderlijk snel groeiende beweging aan, die ernst wil maken met de vertraging van het bestaan. Begonnen in Italië, waar de oprukkende fast-food ketens de lokale gerechten van de menukaart dreigden te verdringen, en waar Carlo Petrini de 'Slow Food' beweging het licht deed zien, manifesteert deze vertragingbeweging zich inmiddels op allerlei terreinen: behalve 'Slow Food', is er inmiddels 'Città Slow', waarin de roep om een 'vertraagde' stad weerklinkt, 'Slow Sex', de roep om erotische ont-haasting en er is zelfs een 'Slow Filosofie', die zich keert tegen de in Frankrijk gemunte 'le fast thinker': de zich ook in ons land breed makende columnisten die op elke nijpende vraag een pas-klaar antwoord hebben. Een van de boegbeelden van de Slow-be-weging is de journalist Carl Honoré. Toen deze 'in transit' op een vliegveld gehaast een geluidscasette voor zijn zoontje kocht getiteld "The One-Minute Bedtime Story", waarin klassieke kinder-sprookjes bewerkt waren tot fragmenten van zestig seconden, vond zijn 'bekering' plaats. Wij lijden, zo stelt Honoré in het ma-nifest *Slow. Een wereldwijde revolutie*, aan 'time-sickness'; wij zijn

¹⁰² V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. 149 en 152. Ongeduld en haast verknoeien ons leven. Milan Kundera schetst in *De traagheid* hoe het ons in dit gehaaste bestaan vergaat en hoe het ook zijn kan. De auteur bevindt zich in een file: "Ik kijk in de spiegel. Nog steeds dezelfde auto die me niet kan inhalen. Naast de bestuurder zit een vrouw. Waarom vertelt de man haar niet iets grappigs? Waarom legt hij zijn hand niet op haar knie? In plaats daarvan verwenst hij de automobilist voor hem, die niet hard genoeg rijdt, en komt het niet bij de vrouw op de bestuurder met haar hand aan te raken, ze rijdt in gedachten met hem mee en verwenst me." M. Kundera, *De traagheid* (Baarn: 1998). p. 7-8.

haastziek.¹⁰³ Wij vergunnen onszelf en de dingen geen tijd. Maar in dit gehaaste bestaan strijken we alleen langs de oppervlakte van het leven (idem, 15). Adagia van ‘Slow’ zijn: “kalm, voorzichtig, ontvankelijk, stil, intuïtief, ongehaast, geduldig, bedachtzaam, kwaliteit boven kwantiteit; kortom: *tempo giusto* – het juiste tempo. (idem, 19).

Krijgt in deze *tempo giusto* van de ‘Slow’-beweging de ‘euchronie’, de goede tijd waarvan Jankélévitch spreekt, gestalte? Ik vrees van niet. Het is immers de vraag of genoemde ‘initiatieven’ uiteindelijk meer zijn dan een tegenbeweging (slow versus fast food) en zelfs of zij niet op eigenaardige wijze bevangen blijven door het rekenende denken. Zo meent Honoré dat de onthaasting het kapitalisme kan redden.¹⁰⁴ Door te onthaasten worden we efficiënter en kunnen we bijgevolg meer materiële welvaart genieten. En bovendien: “Stress en burn-outs kosten de Amerikaanse belastingbetaler jaarlijks meer dan 150 miljard dollar” (idem, 13). Zelfs op niet-economisch vlak heerst het profijtbeginsel in ‘Slow’: “Een kalme geest geeft je meer vertrouwen, meer macht” (idem, 128).¹⁰⁵

De vraag is bovendien, of hier niet iets geforceerd wordt wat zich niet laat forceren. Honoré schrijft: “Slow zijn betekent het ritme van je leven in de hand houden. In welke omstandigheid ook bepaal je zelf hoe snel je wilt gaan. Als ik vandaag snel wil gaan, ga ik snel en als ik morgen langzaam wil gaan, ga ik langzaam. We vechten voor het recht ons eigen tempo te bepalen” (idem, 20). Maar een meer intens leven laat zich niet zomaar cultiveren. In een actief verzet tegen het gemis van een intens leven, zoals in een dergelijke ‘ethiek van de onthaasting’, “eigent de mens

103 C. Honoré, *Slow: Een wereldwijde revolutie* (Rotterdam: 2004). p. 16.

104 C. Honoré, *Onthaasting kan het kapitalisme redden* [cited september 2006]; available from <http://www.liberales.be/cgi-bin/show.pl?interview&honore>.

105 Even irritant als opmerkelijk is, hoe Honoré voortdurend hamert op het groeiend aantal leden van de ‘Japanse Club voor Traagheid’, de Duitse ‘Verein zur Verzögerung der Zeit’ en de Amerikaanse ‘Long Now Foundation’ (idem, 21, 37, 40). En dan is er de vermeend ‘ludieke’ oproep, tijdens Olympische Spelen ook een gouden medaille uit te reiken aan de sporters met de langzaamste tijden (idem, 38). Het aardigste van *Slow* is waarschijnlijk de recensie in *Mail on Sunday*, die ook op de achterflap van de Nederlandse vertaling is afgedrukt: “Haast je naar de boekhandel!”.

zich iets toe wat hij alleen maar als een geschenk zou kunnen bezitten”, zoals Verhoeven het treffend heeft verwoord.¹⁰⁶

Heidegger schrijft: “Der Schritt zurück von einem Denken in das andere ist kein bloßer Wechsel der Einstellung” (VA, 180). Zoiets als een ‘instelling’ en de verandering daarvan horen immers thuis in het voorstellende denken. Maar “[f]ür die Ankunft des Dinges als Ding vermag ein bloßer Wechsel der Einstellung nichts” (VA, 180). Hiermee valt naast de Slow-beweging ook het project van de ‘levenskunst’ onder verdenking, zoals Wilhelm Schmid eerder genoemde *Filosofie als levenskunst. Inleiding in het mooie leven*, waarin de lezer wordt verzekerd dat deze “zichzelf een mooi leven kan bezorgen”, wanneer deze maar besluit diens leven “bijtijds zelf in bezit te nemen.¹⁰⁷ Zo eenvoudig is het – wellicht helaas, maar misschien ‘gelukkig’ – niet. De verandering in de grondstemming kan ons alleen toevallen (G, 24). En alles komt aan op de grondstemming. In “Ashwednesday” schrijft T.S. Eliot:

Omdat ik niet hoop dat ik terug zal keren
 Omdat ik niet hoop
 Omdat ik niet hoop dat ik zal keren
 En de gave van deze en de vrijheid van gene koop
 Begeer ik niet meer die dingen te begeren

[...]

Omdat ik niet hoop dat ik zal kennen
 de twijfelglorie van het vaststaand uur
 omdat ik niet denk
 omdat ik weet dat ik niet zal kennen
 de ware macht die op den duur moet slinken
 omdat ik niet kan drinken
 waar bomen bloeien en bronnen vloeien, want ook daar is niets
 omdat ik weet: tijd is voortdurend tijd

106 C. Verhoeven, *Een filosofie van het enthousiasme*. Kapellen, 1982. Geciteerd in T. Slootweg (red.), *Bij tijd en wijle: Essays over rust als grondwaarde* (Soesterberg: 2004). p. 182.

107 W. Schmid, *Filosofie van de levenskunst: Inleiding in het mooie leven* (Amsterdam: 2002). p. 7.

en plaats altijd en alleen maar plaats
 en wat werkelijk is is werkelijk voor één tijd
 en alleen maar voor één plaats

[...]

En ik bid dat ik vergeten zal
 al wat ik te veel met mijzelf blijf overleggen
 blijf verklaren
 Omdat ik niet hoop dat ik terug zal keren

[...]

Omdat deze vleugels geen vleugels meer zijn die dragen
 maar louter slagen in de lucht
 lucht die nu uiterst droog is en klein
 kleiner en droger dan de wil
 leer ons bekommerd en onbekommerd zijn
 leer ons zitten, doodstil.¹⁰⁸

“Teach us to care and not to care; teach us to sit still”.... Dit is voor ons – hedendaagsen – het moeilijkste: stil te zitten: Pascal schrijft – het is in het eerste hoofdstuk al geciteerd – “Niets is zo onverdraaglijk voor de mens als in volledige rust te zijn; zonder harts-tochten, zonder werk, zonder verstrooiing, zonder inspanning”.¹⁰⁹ Maar “Wie niet kan wachten, ‘zich vervelen’ zoals het nu heet, kan niet echt het belangrijke ontvangen”, stelt De Dijn.¹¹⁰ En wellicht is dit wat het Westen ‘leren’ moet: wachten. In het tweede hoofdstuk werd een fragment van Nietzsche geciteerd, dat hier meer uitgebreid wordt weergegeven:

Voor de denker en iedere fijngevoelige geest is de verveling de on-aangename ‘windstille’ der ziel, die aan een voorspoedige vaart en aan de onbekommerde winden voorafgaat; hij moet haar verdra-

108 T.S. Eliot, *Gedichten: Toneel en essays* (Haarlem: 1962). p. 95-101. (vertaling M. van der Plas).

109 B. Pascal, *Gedachten* (Utrecht/Antwerpen: 1962). Fragment 74, p. 51.

110 H. de Dijn, *Geluksmachines in context: Filosofische essays* (Kapellen: 1991). p. 62.

gen, hij moet haar uitwerking bij zich zelf *afwachten* – en juist *dat* is het, wat geringere naturen onder geen beding over zich kunnen verkrijgen! Verveling op alle mogelijke manieren verjagen is laag-bij-de-gronds, net zoals arbeiden zonder lust laag-bij-de-gronds is. Wellicht is het in vergelijking met de Europeanen een punt in het voordeel van van de Aziaten, dat deze in staat zijn tot langduriger, diepere rust; zelfs hun *narcotica* werken langzaam en vereisen geduld, in tegenstelling tot de stuitende abruptheid van het Europese gif, de alcohol.¹¹¹

In “Zur Erörterung der Gelassenheit” wijst Heidegger er op, dat het eigenlijke wachten geen afwachten is, noch een verwachten (G, 42). In het eigenlijke wachten zijn wij zuivere tegenwoordigheid (‘reinen Gegenwart’) (GA 77, 227), hetgeen heel iets anders is dan het ‘gedehntes Jetzt’ (GA 29/30, 186), het opgezwollen heden van de verveling. Het afwachtende heden van de verveling wordt door een te ver verwijderde en te ongeduldig verwachte toekomst van zijn waarde ontledigd.¹¹² Het wachten in de gelatenheid is een niet-passieve ontvankelijkheid, een wachten, niet zoals dat van de bruidsmisjes van Mattheüs, en evenmin een uitzichtloos wachten op Godot. “Der Mensch ist als dasjenige Wesen, das sterben kann, das wartende Wesen” (GA 77, 225). Wachten is: “Auf das Offene der Gegend sich einlassen” (G, 48). Daarbij gaat het niet om een wereldverzakend wachten, maar om een openheid voor de gave van het omgevende. Hans Lodeizen heeft dit mooi verwoord, wanneer hij schrijft:

Ik heb het belangrijkste besluit
ooit door een mens gedaan
genomen:
Een steen door de ruit
te slaan
van mijn dromen.

111 F. Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* (Amsterdam: 1976). Eerste boek, fragment 42 (KSA 3, 409).

112 Vgl. V. Jankélévitch, *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst* (Utrecht: 1966). p. 7.

de witte bakker staat
 in zijn deurpost. stappen.
 een klein meisje gaat
 langs op boodschappen.¹¹³

Wellicht is dit één van de ‘opdrachten’ en ‘uitdagingen’ waarvoor wij staan, maar die wij telkens weer hebben ontweken: de dingen als het om-gevende werkelijk te laten zijn, te verwijlen bij de dingen ‘zoals ze zijn’; er niet omheen te dromen zoals in zoveel eeuwen metafysica is gebeurd, noch de dingen te achtervolgen als voorwerpen die onze verwachtingsvolle dromen moeten vervullen. Betere mensen zullen we er niet door worden, maar wellicht wel ‘andere’ mensen. Eerder werd een fragment uit *Die Frage nach dem Ding* geciteerd waarin Heidegger een omslag naar een ander – meer ‘ding-waardig – in-de-wereld-zijn viseert. Wanneer wij de vraag naar het ding als ding stellen, zo betoogt hij, dan worden wij niet van het ene moment op het andere, betere medici, juristen of wetenschappers, maar wel *andere* en wellicht ook *betere* artsen, rechters en leraren (FD, 7-8). Ik wijs wederom op de verschuiving in het idioom: de omslag van de afstandelijke, theoretische en verklarende houding van de medicus, de jurist en de wetenschapper, naar een werkelijk praktische, en toegewijde (ver)houding van de arts, de rechter en de leraar. Een dergelijke ‘Verwandlung des Menschen’ hangt samen met een verandering in de grondstemming: in schroom en ingetogenheid zijn de dingen meer (en minder) dan wat wij van de dingen *denken*. Het gaat daarbij – ik gebruik nu misschien te grote woorden – niet om een ‘nieuwe’ maat voor het bestaan te vinden (de ‘maat van de dingen’), als alternatief voor de mateloosheid van de techniek. Er is – naar Hölderlin – geen ‘maat’ op aarde, daarom is de vraag naar een meer adequate ‘maat’ voor het bestaan tevergeefs, en is ook een ‘economie van het genoeg’ (Goudzwaard), een ‘lofzang op de overvloed’ (Sloterdijk) en het vermijden van kennis (“Weten te kunnen mijden is ook een vorm van wijsheid” [Kästner]), niet waar het werke-

113 H. Lodeizen, *Gedichten* (Amsterdam: 1976). p. 76.

lijk om gaat. Tegenover de mateloosheid staat de ‘maatloosheid’¹¹⁴ (vgl. het onderscheid tussen waardeloos en waardenloos). Schroom, ingetogenheid en gelatenheid zijn als zodanig stemmingen waarin de maatloosheid resonneert.¹¹⁵ Eerst in het doorstaan van deze maatloosheid ligt de mogelijkheid van een ander ‘in-de-wereld-zijn’. Het wordt tijd voor enkele slotakkoorden.

9. De Januskop van de techniek: Ge-stell en Ereignis ¹¹⁶

Hoe verhouden zich de ogenschijnlijk tegengestelde ‘intuïties’ omtrent een ‘eigenlijke’ alledaagsheid, een werkelijk verwijlen bij de dingen in een dichterlijk wonen, tot het dagelijkse leven bin-

¹¹⁴ Vgl. voor een indringende analyse vanuit een heel ander ‘methodologisch’ perspectief: H.A.F. Oosterling, *Door schijn bewogen. Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede* (Kampen 1996).

¹¹⁵ Vgl. W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?* (Frankfurt a. M.: 1986).

In het gedicht “in lieblicher Bläue...” luidt het:

“Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch

Aufschauen und sagen: so

Will ich auch seyn? Ja. So lange die Freundlichkeit noch

Am Herzen, die Reine, dauert, misset

Nicht unglücklich der Mensch sich

Mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott?

Ist er offenbar wie *der Himmel*? Dieses

Glaub’ ich eher. Des Menschen Maaß ist’s.

Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt

Der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner

Ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen,

Wenn ich so sagen könnte, als

Der Mensch, der heißt ein Bild der Gottheit.

Giebt es *auf Erden* ein Maaß? Es giebt

Keines...”

F. Hölderlin, *Werke*, Bd. 1 (Wiesbaden: Zonder jaartal), p. 415-416. Geciteerd is de meer ‘poëtisch geordende’ en gewoonlijk geciteerde versie, zoals ook opgenomen in M. Heidegger: “...Dichterisch wohnt der Mensch” (VA, 194).

¹¹⁶ Vgl. voor het nu volgende ook: A.W. Prins, “ICT in zijnsverlaten tijden: Martin Heidegger en het geheim in de techniek”, in *Filosofie in cyberspace: Reflecties op de informatie- en communicatietechnologie*, J. de Mul (red.) (Kampen: 2002), pp. 269-291.

nen het 'Ge-stell', waar de mens toch vooral 'on-dichterlijk' woont en waarin de dingen ogenschijnlijk alleen gebruikt, verbruikt en zo 'verwaarloosd' worden?

Werner Marx, Heideggers opvolger in Freiburg, heeft in "Die Welt im anderen Anfang" op de volgende 'consequentie' van het zijnshistorische denken gewezen: aangezien de zijnsgeschiedenis 'per definitie' discontinu is, moet het mogelijk zijn dat het Dasein ooit in een 'dichterlijk ontbergen' kan geraken.¹¹⁷ Wel vraagt Marx zich af, hoe dit dichterlijke wonen plaats kan vinden in een wereld die door wetenschap en techniek wordt beheerst. "Hoe zou het 'gezing' van de enkelen ooit "de massa's van de industriële samenleving bereiken, die binnen het 'Ge-stell' leven en uitsluitend de taal van de informatica spreken?" Dit kan volgens Marx wel 'indirect' gebeuren, wanneer afzonderlijke mensen zich tot een dichterlijk wonen geroepen weten.¹¹⁸ Marx legt overigens ook een meer indringend visioen voor. Zo vraagt hij of dit nu werkelijk het noodzakelijk alternatief is: dat het menselijk bestaan zich *ofwel* binnen het rekenende denken, *ofwel* binnen de afgrondelijkheid van de sterfelijkheid bevindt? Biedt het zijn in zijn onmetelijke rijkdom uitsluitend dit of/of? Licht de werkelijke opgave niet hierin het verblijf van de mens op deze planeet zo te denken, dat zich meerdere mogelijkheden van 'in-de-wereld-zijn' kunnen ontvouwen? De peil-

117 "Die Welt im anderen Anfang", in: W. Marx, *Vernunft und Welt: Zwischen Tradition und anderem Anfang* (Den Haag: 1970). p. 98-112.

118 Een dergelijke positie neemt Trawny in, die spreekt van zeldzame, te koesteren "Inseln des Gelingens", kleine eilandjes in een technische wereld, waarin het de kunst, het gezamenlijke gesprek, de liefde en de filosofie 'lukt' het gebeuren van het zijn ("Heimat des Ereignisses") gestalte te geven. Dat in de huidige wereld dergelijke eilanden steeds meer ingesloten raken, is volgens Trawny niet het beslissende: "Diese Beschränkung aber ist in Wahrheit die Offenheit des Weltgeschehnisses selbst" (P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt* [Freiburg/München: 1997]. p. 280-281). Dergelijke eilanden kunnen volgens Trawny niet 'tot stand worden gebracht', ze kunnen slechts *gebeuren*. Afgezien van de vraag of er aan gene zijde van het 'tot stand brengen' niet zoiets als voorbereidende gestes kunnen bestaan, is Trawny wel erg stellig in zijn mening dat deze 'eilandjes' zich bevinden aan gene zijde van het 'Ge-stell', bijvoorbeeld in een "symfonie van Mahler, een gedicht van Hölderlin, in de welwillende stem van de ander, in het gelaat van een orang oetan of de stem van een vogel" (idem, 281).

loze rijkdom van het zijn vergunt toch, dat verschillende zijnsbeschikkingen zich 'tegelijkertijd' voltrekken.¹¹⁹ Dat zou betekenen, dat het dichtsterlijke wonen zich niet noodzakelijk aan gene zijde van het 'Ge-stell' voltrekt, niet uitsluitend in de 'reservaten' van het 'Ge-stell'; in de 'niches' van een door haast gedreven wereld, waarin het rekenende denken heerst en de mens gewoonlijk 'on-dichtsterlijk' woont.

Heidegger zelf is hier overigens tastend en dwalend. Hoewel hij de demonisering van de techniek afwijst (VA, 35) en meent dat het weinig zin heeft terug te grijpen op 'ding'-ervaringen uit het verleden (VA, 180), blijft zijn denken doordrongen van een ogenschijnlijk hardnekkige nostalgie.¹²⁰ Toch mogen wij niet vergeten, dat hij in *Gelassenheit*, waarin zijn gedachten over een gelijktijdig 'ja' en 'nee' tegen de techniek zijn uitgesproken, wijst op de mogelijkheid van een 'neue Bodenständigkeit' in het tijdperk van de techniek: wanneer de gelatenheid in ons ontwaakt, vermag de mens te geraken tot een nieuwe grondslag waarop wij kunnen staan en standhouden, en wel binnen de technische wereld (G, 24). Heidegger heeft echter onvoldoende duidelijk gemaakt hoe het gelijktijdige 'ja' en 'nee' tot de techniek in 'positieve zin' gestalte kan krijgen. Heideggers 'nee' tegen de techniek betekent weliswaar geen 'verloochening' van de techniek, maar behelst toch vooral een op afstand houden daarvan. De dingen waaraan zijn gedachten omtrent het 'Geviert' worden ontleend zijn geen radio's of televisies, maar een een aarden kruik ('Das Ding'), een veldweggetje ('Der Feldweg') en een oude stenen brug ('Bauen Wohnen Denken').

Dit geldt ook voor enkele denkers die in Heideggers voetspoor het 'ja en nee' tegen de techniek hebben doordacht. Dreyfus' be-

119 In "Negatieve antropologie: de ontologische avonturen van het subject" vraagt Theo de Boer, waarom er niet verschillende beschikkingen tegelijkertijd zouden kunnen zijn. Heidegger zou op dit punt een tol blijven betalen aan het westerse denken, namelijk, dat het zijn één (*unum*) is. In: Th. de Boer, *Tamara A. Awater en andere verhalen over subjectiviteit* (Amsterdam: 1993). p. 169.

120 In "Aufzeichnungen aus der Werkstatt" schrijft hij: "Heute lebt das eigentliche, die Ur-kunde des Seins erkundende Denken nur noch in 'Reservationen'" (D, 84).

schrijving van de manier waarop in het hedendaagse Japan voor-
 noemd 'ja' en 'nee' gestalte krijgen in het naast elkaar bestaan van
 polystyrenen wegwerpbekertjes en het porcelein van een theecere-
 monie, in het broederlijk naast elkaar staan van een hifi-installatie
 en een beeldje van een huisgod op het dressoir, toont slechts ge-
 scheiden werelden.¹²¹ Vanuit nadrukkelijk niet-efficiënte, margi-
 nale praktijken als wandelen door de wildernis en het drinken van
 lokale wijn met vrienden tracht Dreyfus zelfs een nieuw cultureel
 paradigma te ontwikkelen, waarbij hij oproept "de bedreigde vor-
 men van pre-technologische praktijken te bewaren".¹²² Voor de
 techniek lijkt slechts een ondersteunende rol weggelegd. Zo be-
 toogt Dreyfus, dat tijdens het vermaarde Woodstock-festival, dat
 was gewijd aan muziek, dans, extase en de genieting van de natuur,
 elektronische media werden ingezet ten behoeve van de massale
 viering van voornoemde deugden door een grote groep gelijkge-
 zinden. Maar zo ziet Dreyfus de techniek alleen als middel en niet
 als mogelijk medium. Onder het motto "What Dreyfus still can't
 do", kunnen wij ons afvragen of het niet zo is, dat bijvoorbeeld in
 Jimi Hendrix' roemruchte bewerking van 'The Star Sparkled Ban-
 ner' het vernietigende geweld van B-52 bommenwerpers en het
 vertwijfelde protest van een opgroeiende generatie, niet met een
 elektrische gitaar als middel, maar als medium bijeen werden ge-
 bracht?

Ook Borgmann slaagt er in *Technology and the Character of Con-
 temporary Life* niet in, het geheim in de techniek te ontwaren. Aan-
 sluitend bij Heidegger vraakt hij het alomtegenwoordige 'device
 paradigm': de gehele werkelijkheid is gemodelleerd overeenkom-
 stig het apparatenparadigma van het 'Ge-stell'. Dit heeft volgens

121 H.L. Dreyfus, "Heidegger on gaining a free relation to technology", in *Technol-
 ogy and the politics of knowledge*, (red.) A. Feenberg & A. Hannay (Bloomington:
 1995). p. 101. Vgl. ook "Technoscience and pluriculture", in: D. Ihde, *Postphe-
 nomenology: Essays in the postmodern context* (Eanston: 1993): "De Japanse za-
 kenman kleedt zich westers op kantoor en op zakenreis, maar verkiest thuis
 traditionele kledij. Sake wordt nog steeds geserveerd, maar tevens whisky", p.
 64.

122 H.L. Dreyfus, "Heidegger on gaining a free relation to technology", in *Technol-
 ogy and the politics of knowledge*, (red.) A. Feenberg & A. Hannay (Bloomington:
 1995). p. 106.

Borgmann geleid tot een betekenis- en zinverlies van de dingen. Met de diverse apparaten in onze omgeving hebben wij slechts een oppervlakkig en vluchtig contact. Apparaten zijn geen ‘dingen’; ze hebben geen context. Dingen daarentegen zijn sociaal ingebed. De apparaten hebben in de huidige wereld de dingen echter verdrongen, waardoor een sociale verschraling manifest is geworden. Borgmann pleit daarom voor een zoektocht naar zgn. ‘focale’ dingen en praktijken, die mensen op een betekenisvolle manier verzamelen. Zo’n focaal ding is bijvoorbeeld de haard. Tenenkrommend beschrijft Borgmann hoe in vroeger tijden moeder de haard schoonmaakte, vader het hout kapte, dat door de kinderen na schooltijd bijeen was gesprokkeld, waarna het gezin zich rond de haard schaarde. Rond de haard, die door de genoemde gemeenschap onderhouden wordt, speelde zich het sociale leven af.¹²³ Met de komst van de centrale verwarming is volgens Borgmann de haard als focaal ding teloorgegaan. Borgmann pleit nu niet voor een wereldwijde ontmanteling van c.v.-installaties, maar wel voor het behoeden en bevorderen van focale dingen en focale praktijken, zoals het lezen van boeken, tuinieren, hardlopen – waarbij high-tech schoeisel overigens niet hoeft te worden versmaad – en het bereiden van maaltijden met minimaal gebruik van magnetron (idem, 196v.).

Borgmann volhardt hiermee in een opvatting van de gelatenheid die wij ook bij Heidegger aantreffen: het ja tegen de – onvermijdelijke – techniek wordt gepareerd met een nee tegen de techniek dat op werkelijk belangwekkende zaken ‘buiten’ de techniek is gericht. Borgmanns gedachten sluiten naadloos aan op de terughoudendheid jegens apparaten in *Gelassenheit*. Heidegger – zijn visioen van een ‘nieuwe grondslag’ ten spijt – schrijft dat wij de technische voorwerpen kunnen benutten, maar toch tezelfder tijd, bij verantwoord gebruik, ons er zo vrij van kunnen houden, dat wij ze op ieder moment kunnen loslaten (G, 22). Van een mogelijke werkelijke ‘binding’ met ‘technische’ voorwerpen, laat staan

123 A. Borgmann, *Technology and the character of contemporary life* (Chicago: 1984). p. 41v.

van de notie dat ook zij het viervoud op eigen wijze zouden kunnen verzamelen is bij Heidegger en ook nog bij Dreyfus en Borgmann geen sprake. Wel heel bont maakt Borgmann het, wanneer hij de techniek wil inzetten om zo snel mogelijk tot focale praktijken te raken: “De techniek bevrijdt ons van de toevallige beperkingen in tijd, beschikbare middelen of gezondheid, zodat wij ons kunnen wijden een de grote dingen in het leven die er echt toe doen” (idem, 248). Dit is ten slotte ook de positie van Safranski inzake een ‘eigenlijk’ bestaan in de globaliserende wereld: “Lichting: het leefbare provisorium, het wonen in de dwaling, de triomf van het kunnen-beginnen, ter plekke, in het hier en nu, op een open plaats met een blik op het hemelgewelf, omringd door het woud van de civilisatie, *dat evenwel op afstand wordt gehouden*” (cur-sivering AWP).¹²⁴

De werkelijke, zo niet epochale uitdaging ligt hierin: hoe de gelatenheid tot de dingen en de openheid voor het geheim ook *in* de techniek zelf gestalte kunnen krijgen. Heidegger nodigt ons tot deze vraag ook nadrukkelijk uit, wanneer hij in *Zur Sache des Denkens* het Ge-stell een ‘tussenstation’ noemt, tussen metafysica en ‘Ereignis’. Het Ge-stell is een ‘Januskop’ en als zodanig een ‘Vorform des Ereignisses selbst’:

Zwischen den epochalen Gestalten des Seins und der Verwandlung des Seins ins Ereignis steht das *Ge-stell*. Dieses ist gleichsam eine Zwischenstation, bietet einen doppelten Anblick, ist – so könnte man sagen – ein Januskopf. Es kann nämlich noch gleichsam als eine Fortführung des Willens zum Willen, mithin als eine äußerste Ausprägung des Seins verstanden werden. Zugleich ist es aber eine Vorform des Ereignisses selbst (SD, 56-57).

Het ene gezicht van het Ge-stell is de in hoofdstuk iv geschetste configuratie van onttovering, ongebreidelde machinatie, versnelling en opgeklopte beleving. Hier heerst het *fotografisch negatief* van het Ereignis (GA 15, 366); een zijnsverlatenheid waarvan de ver-

124 R. Safranski, *Hoeveel globalisering verdraagt de mens?* (Amsterdam: 2003). p. 124-125.

borgen bestemming een toestand van volledige verveling is (GA 65, 157). Maar er schuilt in het Ge-stell ook een vooruitzicht naar het Ereignis. De wezenlijke voorlopigheid van de zijns-geschiedenis verbiedt een definitieve duiding van de techniek als fotografisch negatief van het Ereignis.

In een nagelaten fragment, getiteld 'Technik und Kunst – Ge-stell' merkt Heidegger op, dat wij nog geen werkelijke betrekking hebben tot de techniek: "Wir haben noch nicht einen wesentlichen Bezug zur Technik."¹²⁵ De cruciale vraag is nu, hoe zo'n 'wezenlijke', dat wil zeggen niet louter vanuit sturing, berekening en beheersing – kortom: vanuit de zijnsverlatenheid – gedachte, betrekking tot de techniek gestalte zou kunnen krijgen?

Een antwoord op deze vraag ligt in een 'destructie' van Heideggers transcendente benadering van de techniek.¹²⁶ Hoewel Heidegger het primaat van de essentie op de existentie in de westerse filosofie heeft aangevochten en gepleit voor aandacht voor de concrete existentie, wordt zijn vraag naar de techniek op een hoog niveau van abstractie ontwikkeld. Heidegger vraagt naar het 'wezen' – het 'gebeuren' – van techniek, niet naar de afzonderlijke artefacten. Nu leren de afzonderlijke artefacten *zelf*, dat de techniek weliswaar onze toegang tot de wereld kan beperken en vervlakken, maar ook nieuwe toegangswegen kan openen; in de techniek kunnen zich ook nieuwe vormen van *Erschlossenheit* aandienen. Wanneer Heidegger bijvoorbeeld schrijft dat de ruimtevaart het onderscheid tussen hemel en aarde in vergetelheid doet belanden (D, 84), kan de vraag worden gesteld of satellietfoto's van de aarde deze niet op een eigen en indringende wijze ontsluiten, als de nietige zandkorrel in een uithoek van het heelal, waar wij het 'met zijn

125 M. Heidegger, "Kunst, Technik – Ge-stell", in *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, W. Biemel & F.W. von Herrmann (red.) (Frankfurt a.M.: 1989). p. xiii.

126 Vgl. D. Ihde, *Postphenomenology: Essays in the postmodern context* (Eanston: 1993). 32-42; A. Feenberg, *From essentialism to constructivism: Philosophy of technology at the crossroads* [cited september 2006]; available from <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/talk4.html>; P.P. Verbeek, *De daadkracht der dingen: Over techniek, filosofie en vormgeving* (Amsterdam: 2002). pp. 61-113.

allen' mee moeten doen.¹²⁷ De werkelijke uitdaging waar wij voor staan is, ontvankelijk te zijn voor de wijze waarop technische artefacten *als dingen* op eigen wijze wel degelijk de mogelijke dimensie van een verzamelen bezitten. Dit blijkt overigens al op een heel triviaal niveau. Vanuit de transcendentale blik bezien wordt in massaproductie een groot aantal identieke producten gefabriceerd, waardoor de afzonderlijke producten geen zelfstandigheid lijken te bezitten. Maar voor het ene individu dat een van die producten koopt en er aan gehecht raakt, liggen de zaken toch mogelijk anders. In een werkelijk ja en nee tegen de techniek kunnen de technische apparaten zelf niet langer eenzijdig als louter nivellerende en 'oneigenlijke' dingen worden beschouwd. Bovendien wijst Verbeek in *De daadkracht der dingen* op de missie van ontwerp bureau "Eternally Yours", die een 'anders gestemd' ontwerpen nastreeft. In navolging van Ezio Manzini pleit "Eternally Yours" voor zorg en liefde voor de dingen. Producten moeten de kans krijgen "waar- dig oud te worden". Dit gebeurt door het verlengen van de 'psychologische levensduur' van producten door ze eigenschappen te verlenen die mensen er een binding mee doen krijgen. Manzini schrijft: "Het is tijd voor een nieuwe generatie producten, die langzaam en waardig oud kunnen worden, onze levensgezellen kunnen zijn en onze herinneringen kunnen ondersteunen."¹²⁸

Bezien vanuit een niet-transcendentale blik is bijvoorbeeld ook ICT niet als zodanig en uitsluitend een vervreemdende 'ontverring', een gewelddadig opheffen van afstanden. Wie ver van huis zijn geliefden opbelt, ervaart toch ook nabijheid; een nabijheid die zonder techniek niet eens mogelijk zou zijn. En het is moeilijk de sociale betekenis te onderschatten van bepaalde gespreksgroepen

127 Dit motief is door verschillende denkers tegen Heidegger aangewend, het meest radicaal door Levinas in zijn essay "Heidegger, Gagarin en wij" (in: E. Levinas, *Het menselijk gelaat* [Baarn: 1987]. pp. 65-69); maar ook door Sloterdijk, die in *Eurotaoïsme* instemmend de ruimtevaarder Mitchell citeert: "Ieder keert terug met het gevoel niet langer burger van de VS te zijn, maar burger van de aarde" (P. Sloterdijk, *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* [Amsterdam: 1989]. p. 244). Vgl. ook: R. Safranski, *Hoeveel globalisering verdraagt de mens?* (Amsterdam: 2003). p. 28v.

128 Vgl. P.P. Verbeek, *De daadkracht der dingen: Over techniek, filosofie en vormgeving* (Amsterdam: 2002). p. 23, 245.

op het Internet, en wel niet die waar men willekeurig in- en uitlogt en die gewoonlijk van elke 'sensus communis', en 'commitment' verstoken zijn, maar die werkelijk de functie van de door Borgmann bezongen 'haard' bezitten, bijvoorbeeld sites van mensen die lijden aan een zeldzame ziekte, bijgevolg ver van elkaar verwijderd, verspreid over de wereld wonen en elkaar in een virtuele gemeenschappelijke ruimte kunnen informeren, adviseren en steunen.¹²⁹ Genoemde virtuele gemeenschappen zijn verzameld rondom een focaal ding, een virtuele haard, die door de betrokkenen 'brandend' moet worden gehouden, waaraan voortdurend moet worden gewerkt en waar een gemeenschap van mensen zich vermag te verzamelen.¹³⁰ Wie een computer aanzet betreedt bovendien niet de volkomen manipuleerbare wereld die Heidegger met het 'Ge-stell' aanduidt. Al bij het aanzetten van de computer, dat geen louter in-loggen is, voltrekt zich wereld. Cornelis Verhoeven, auteur van door Heidegger geïnspireerde studies als *Over de verwondering* en *Het Besef*, vergelijkt het warmlopen van de tekstverwerker en het oplichten van het venster opmerkelijk genoeg met een gekoesterd aanvangsritueel als het vullen van een vulpen.¹³¹

De cruciale vraag is of en hoe de verschillende artefacten tot 'dingen' *in staat zijn*, dat wil zeggen: of zij werkelijk en wel op eigen wijze 'verzamelen'. In een roemruchte passage in "Bauen Wohnen Denken" heeft Heidegger het 'wezen', het *gebeuren* van bruggen trachten te doordenken. Aangezien hij de techniek niet demoniseert, moet hij ook aangeven dat bijvoorbeeld een snelwegbrug op eigen wijze het viervoud van hemel en aarde, goddelijken en stervelingen verzamelt. Zijn idioom verradt echter een onmiskenbare voorkeur voor de oude stenen brug boven de snel-

129 Vgl. A. Feenberg, *From essentialism to constructivism: Philosophy of technology at the crossroads* [cited september 2006]; available from <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/talk4.html>. p. 9.

130 Vgl. voor een constructief-critische reflectie en impressie van deze praktijken: H. Rheingold, *The virtual community: Homesteading on the electronic frontier* (Reading: 1993). en S.G. Jones (red.), *Virtual culture: Identity & communication in cybersociety* (Londen: 1997).

131 Vgl. G. Groot, "Het uitstel van de vraag: Gesprek met Cornelis Verhoeven", in *Twee zielen* (Nijmegen: 1998). p. 45.

wegbrug, die geen zelfstandig ‘ding’ is, maar is ingebouwd in een netwerk van verkeersaderen:

Brücken geleiten auf mannigfache Weise. Die Stadtbrücke führt vom Schloßbezirk zum Domplatz, die Flußbrücke vor der Landstadt bringt Wagen und Gespann zu den umliegenden Dörfern. Der unscheinbare Bachübergang der alten Steinbrücke gibt dem Erntewagen seinen Weg von der Flur in das Dorf, trägt die Holzfuhre vom Feldweg zur Landstraße. Die Autobahnbrücke ist eingespannt in das Liniennetz des rechnenden und möglichst schnellen Fernverkehrs. Immer und je anders geleitet die Brücke hin und her die zögernden und die hastigen Wege der Menschen (VA, 153).

In “Deromanticising Heidegger” vraagt Ihde – ogenschijnlijk terecht – of Heidegger hier niet de ‘goede’ of ‘eigenlijke’ brug, waarop de sterfelijken verwijlend naar de andere oever gaan, uitspeelt tegen een ‘slechte’, ‘oneigenlijke’ brug, waarbij de oevers onopgemerkt blijven en haastige spoed de gang van de sterfelijken beheerst.¹³² Ook Dreyfus schetst in “Highway-bridges and Feasts” hoe de hedendaagse automobilist weliswaar geniet van het gemak en de snelheid waarmee de rivier overbrugd wordt, maar daarbij ook beseft dat hij is gereduceerd tot een schakel in de verkeerstroom. Eerst zo ervaart hij het Ge-stell. De snelwegbrug “onthult de technologische orde in zijn uiterste gedaante”. Wij kunnen ons volgens Dreyfus echter met deze omstandigheid verzoenen:

Terwijl men zich spoedt over het viaduct, voelt men de eigen sterfelijkheid, en wel in die zin, dat men andere kwaliteiten bezit om andere dingen te doen en daarom toch niet geheel een ‘grondstof’ voor het transport is [...] De snelwegbrug kan worden geaffirmeerd als een mogelijk focaal ding, dat ons als stervelingen oproept, maar alleen wanneer er andere focale dingen zijn die behoeden dat de dingen kunnen dingen.¹³³

132 D. Ihde, *Postphenomenology: Essays in the postmodern context* (Eanston: 1993). p. 110.

133 H.L. Dreyfus, *Highway bridges and feasts: Heidegger and Borgmann on how to affirm firm technology* (1997 [cited september 2006]); available from http://www.focusing.org/apm_papers/dreyfus.html. p. 10.

Deze argumentatie blijft toch teleurstellend. De snelwegbrug verschijnt in deze beschrijving vooral, zo niet uitsluitend, als een *privatief* van het viervoud, waardoorheen wij ‘ex negativo’ het viervoud zouden kunnen viseren, als een ‘gemiste kans’. Zo wordt toch weer alleen de ene kant van de Januskop van de techniek benadrukt. Waarom zouden wij niet kunnen proberen te laten zien hoe bijvoorbeeld de door Whitman, Crane, Kerouac, Mayakovski en vele anderen bezongen *Brooklyn Bridge* in New York, of de *Erasmusbrug* in Rotterdam op eigen, niet-privatieve wijze het Viervoud verzamelen? Dit geldt overigens – ik beperk mij tot minder geslaagde bruggen in mijn geboortestad – niet voor de *Van Brienenoord*- of de *Willemsbrug*, waar het adagium van het ‘Ge-stell’ overheerst: “Oost West, Asbest!”. Maar denk anderzijds aan het bij het Franse dorp Millau in de Tarn-vallei gerealiseerde viaduct van Norman Foster, waarschijnlijk een van de meest inspirerende en indrukwekkende wijzen waarop het viervoud in een ‘ontzagwekkende’ vorm gestalte krijgt – een ervaring die bijna elke automobilist ondergaat: hoe landschappelijkheid en techniek elkaar letterlijk kruisen, elkaar niet tegenwerken, maar elkaar eerder weerspiegelen en zo versterken.

Wanneer wij Heideggers uitnodiging in het fragment “Technik und Kunst – Ge-stell” werkelijk aannemen, en het ‘Ge-stell’ als een voorbode van het ‘Ereignis’ *zelf* trachten te doordenken, zouden wij tot een ‘ander’ denken omtrent techniek kunnen geraaken. Hölderlins woord: “Voll Verdienst, doch dichterisch wohnnet der Mensch”, plaatst ons hedendaagsen ook voor de vraag naar de mogelijkheid van een ‘dichterlijk wonen in de grote stad’. Voor Heidegger is de grote stad een plaats waar slechts de ‘Affe der Zivilisation’ het kan uithouden (GA 29/30, 7). Onder het motto ‘van tempel naar skyline’ zouden wij, in kritische navolging van Heideggers roemruchte beschrijving van een Griekse tempel in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, moeten laten zien hoe ook een skyline op eigen, niet louter privatieve wijze de configuratie van hemel, aarde, goden en stervelingen gestalte geeft. Dat daarbij één van de door Heidegger geviseerde toekomstige grondstemmingen – het ‘Erschrecken’ – soms een boventoon voert is niet problematisch.

Natuurlijk bevangt wie zich in *Central Park* geconfronteerd ziet met de overweldigende oprijzende configuratie van bouwwerken een zekere verbijstering. Maar ook zo ervaart hij het viervoud van hemel en aarde, goddelijken en sterfelijken.¹³⁴ Een skyline kan er in 'slagen' het viervoud te doen geschieden, maar ook niet. Op gevaar af meer dan een enkeling te schokkeren, leg ik met enige gêne voor dat de weggebombardeerde *Twin Towers* de skyline van Manhattan als 'verzamelend ding' hebben versterkt. De twee logge, arrogant opgetrokken torens, zonder enige affiniteit met, laat staan aandacht voor de overige gebouwen waren toch vooral een lelijk voorbeeld van de brutaliteit van de 'Machenschaft' die zich van de omgeving niets aantrekt.

Inzake de vraag naar de mogelijkheid van een 'dichterlijk wonen' in de grote stad heeft Eric Bolle enkele inspirerende gedachten voorgelegd in zijn essay 'Verwaaide Stad'. Het ja en nee tegen de techniek zou volgens Bolle gestalte kunnen krijgen wanneer de stad niet uitsluitend ten prooi valt aan projectontwikkelaars, maar wanneer ontwerpen en aandenken (dat wil zeggen: de indachtigheid voor het om-gevende) samengaan. Bolle pleit niet voor een radicaal nieuwe stedenbouw; niet voor een utopische nieuwe stad die alle andere steden zou overtreffen en waarin de mens 'verplicht gelukkig' is. Het gaat hem slechts "om een doorslaggevende wijziging van een paar kleine dingen". Zo zouden begraafplaatsen niet aan de randen, maar in het centrum van de stad gelokaliseerd moeten zijn, teneinde de sterfelijken hun eindigheid indachtig te doen zijn. Het verkeer wordt uit Bolles visionaire stad niet verbannen, maar "dwars door de stad over grote alleeeën geleid, die zo breed zijn dat men er nog best rustig naast elkaar kan wandelen."¹³⁵ Ook Ihde heeft in meer positieve zin getracht een

134 "Die Grundstimmungen des Denkens im anderen Anfang schwingt in den Stimmungen, die entfernt nur sich nennen lassen als *das Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu*" (GA 65, 14).

135 E. Bolle, "Verwaaide stad", in *De nieuwe weelde* (Rotterdam: 1987). Vgl. voor een bezinning op een anders gestemd bouwen en ontwerpen: Chr. Norberg-Schulz, "Architectuur als vergaring en verlijfelijking", in *Wonen: Architectuur in het denken van Heidegger*, J. de Visscher & R. de Saeger (red.) (Nijmegen: 1991).

dergelijk grootstedelijk dichtertlijk wonen te thematiseren. Pluriculturaliteit, ambiguïteit en gefragmenteerde zin, die op eigen wijze onderscheiden groepen en gemeenschappen verbinden, tekenen dit 'andere wonen', dat niet voorbarig als 'ondichterlijk' en 'Heimatlos' terzijde kan worden geschoven. Wie dichtertlijk woont in de grote stad, bevindt en beweegt zich in meerdere culturen, ervaart voortdurend hoe het eigene en het andere elkaar op straat en in de verschillende gemedieerde ruimten ontmoeten.¹³⁶

- 136 "Technoscience and pluriculture", in: D. Ihde, *Postphenomenology: Essays in the postmodern context* (Eanston: 1993). p. 114. Het debat over een andere configuratie van urbane planning en de verwezenlijking van de *res publica*, de publieke zaak in de publieke ruimte, wordt in vele verschillende gremia gevoerd. Ik wijs in dit verband op Landry's bespiegelingen over *The creative city* en Florida's gedachten over *The rise of the creative class*. Hoewel genoemde studies bespookt worden door de vraag in hoeverre hier ook weinig verheffende gedachten omtrent de optimalisering van de leefomgeving een rol spelen en in rekenend denken wordt volhard – het 'percentage' intellectuelen en kunstenaars dat een stad zou 'behoeven' om werkelijk 'bewoonbaar' te zijn – gaat het hier in meer algemene termen om de uitdaging van een 'anders gestemde' urbane 'planning'; die niet louter berekenend en beheersend is, maar ingegeven wordt door een 'streven' naar aandenken, een indachtig zijn van wat – ook in de urbane ruimte – verzamelende plekken (kunnen) zijn. Dit was ook de inzet van een onderzoek van het *Centrum voor Filosofie & Kunst* van de Erasmus Universiteit, waarin de kunst van de openbare ruimte centraal werd gesteld: de vraag of de openbare ruimte zelf kan werken als een ervaring die mensen verbindt, inspireert, zonder nadrukkelijk gebonden te zijn aan bepaalde objecten die in die openbare ruimte zijn geplaatst. Kunst van de openbare ruimte is wellicht slechts een andere aanduiding van het eerder genoemde 'dichterlijke wonen in de grote stad'. Nu de muren van de musea meer en meer worden geslecht, cultuur niet langer aan een bepaalde klasse is voorbehouden en het fenomeen 'sociale vernieuwing' niet langer louter politiek is gemotiveerd, komt er letterlijk een publieke ruimte vrij waarin mensen niet langer alleen maar 'in transit' zijn, op weg naar werk, woonhuis of winkel, maar waar ook een interactief verwijlen kan plaatsvinden. De publieke ruimte, straten, pleinen, maar ook wijken kunnen wel degelijk een evenement, een *gebeuren* worden. Vgl. Ch. Landry, *The creative city: A toolkit for urban innovators* (Londen: 2000); R. Florida, *The rise of the creative class: And how it's transforming work, leisure, community and everyday life* (New York: 2002), en het researchproject *Intermedialiteit*, *Centrum voor Filosofie & Kunst* (CFK), Erasmus Universiteit Rotterdam; <http://www2.eur.nl/fw/cfk/> Zie verder: H.A.F. Oosterling & S. Thissen, "Grootstedelijke reflecties over kunst & de openbare ruimte", *InterActa CFK/CBK* 5 (2002). en daarin: A.W. Prins, "Kunst van de openbare ruimte: Een pluriculturele oriëntatie", *InterActa CFK/CBK* 5 (2002). p. 94v.

10. Van 'Realpolitik' naar 'Dingpolitik'?

Hoe kan het door Heidegger geviseerde 'andere denken' waarin de dingen niet langer tot manipuleerbare objecten worden gereduceerd, maar hun 'verzamelend' gehalte recht wordt gedaan, meer concreet, dat wil zeggen ook in 'politieke' zin gestalte krijgen? In 2005 organiseerden Bruno Latour en Peter Weibel in het *Centrum voor Kunst en Media* in Karlsruhe de expositie *Making Things Public. Atmosphären der Demokratie*. Meer dan 100 schrijvers, kunstenaars, wetenschappers, filosofen en technologen verkenden de mogelijkheid van andere vormen van politiek. Aan gene zijde van de professionele parlementaire democratie werd naar andere atmosferische voorwaarden voor democratische bijeenkomsten gezocht.¹³⁷

De toon voor *Making Things Public* wordt gezet door een bepaald inspirerend manifest van Latour, waarin hij oproept tot een ingrijpende transitie van de vigerende 'Realpolitik' – de (geo)politiek van de 'Machenschaft' –, de machinatie, zoals gepraktiseerd in het Ge-stell, naar een meer 'Dingpolitik', een politiek waarin de dingen centraal staan. Latour wijst op de omstandigheid dat steeds meer mensen de huidige politieke praktijken wantrouwen of zelfs de rug toekeren: "Nu het politieke tij tot wanhoop aanzet lijkt het tijd geworden onze aandacht te richten op andere manieren om naar publieke aangelegenheden te kijken."¹³⁸

Daarop legt hij voor: "Met het Duitse neologisme *Dingpolitik* willen we een riskante en tentatieve these van experimenten aanduiden en daarmee peilen wat het voor het politieke denken bete-

137 De expositie ging gepaard met een imposante catalogus van meer dan 1100 pagina's, waarin niet alleen de vele installaties, documentaires en weblogs worden getoond en beschreven die door de genodigde kunstenaars werden tentoongesteld, maar waarin ook veel ruimte werd vrij gemaakt voor politieke, (multi)culturele en filosofische reflecties op het visioen van 'dingpolitiek'. Vgl. B. Latour & P. Weibel (red.), *Making things public: Atmospheres of democracy* (Cambridge/London: 2005).

138 B. Latour, "From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public" in: Ibid. pp. 14-41. In het nu volgende wordt geciteerd uit de Nederlandse vertaling: B. Latour, "Van Realpolitik naar Dingpolitik: Over publieke dingen en de res publica", *Krisis* 2 (2005). pp. 40-61.

kent om de 'dingen' om te keren en iets realistischer te worden dan tot noch toe geprobeerd is" (idem, 41). Dat Latour hier het woord 'realistischer' (dan de 'Realpolitik') gebruikt is opmerkelijk, maar hij verantwoordt dit als volgt: "Wij zijn wellicht meer met elkaar verbonden door onze bezorgdheden, door onze zaken van zorg, de dingen die ons aan het hart gaan, dan door welke verzameling waarden, meningen, standpunten en principes dan ook. [...] Het is duidelijk dat elk object¹³⁹ – elke kwestie, elke zaak – een verschillend patroon van emoties en verstoringen, van meningsverschillen en overeenstemming voortbrengt." Onder expliciete verwijzing naar Heideggers gedachten over de verzamelende dimensie van dingen (een fragment uit "Das Ding" is in de catalogus opgenomen) roept hij op ons weer door de dingen te laten aanspreken. "Elk object vergaart een verschillende verzameling van relevante partijen om zich heen" (idem, 40). De traditionele Realpolitik zoekt naar 'oplossingen', zij stelt wetten op en regels, is gefixeerd op procedures en beleid, maar het 'object van zorg', dat waar het in een samenleving eigenlijk om draait, blijft buiten beeld. Onder het motto "Terug naar de Dingen!" proclameert Latour: "Laten we daar waar feitelijke zaken (*matters of fact*) hebben gefaald een poging wagen met wat ik 'zaken van zorg' (*matters of concern*) heb genoemd" (idem, 43). Vol minachting wijst hij op de zelfingenomenheid waarmee de Amerikaanse regering bij monde van Colin Powell de vermeende 'feiten' van een chemisch wapenarsenaal in Irak presenteerde. In meer algemene termen licht hij toe: "Te lang zijn objecten foutief als feitelijke zaken gezien. Dat is niet eerlijk tegenover hen. [...] Objecten zijn veel interessanter, gevarieerder, onzekerder, gecompliceerder, verstrekkender, heterogener, risicovoller, historischer, lokaler, materiëler en 'netwerkachtiger' dan de erbarmelijke versie die filosofen ons te lang hebben voorgehouden" (idem, 43). Het is Latour dus – in navolging van Heidegger en in de reeds geciteerde woorden van Verhoeven

139 Het is wat misleidend dat Latour hier over 'objecten' spreekt (in de catalogus 'objects'), terwijl het hem – getuige één van de paragrafen getiteld: "van objecten naar dingen" – om de wending naar het 'dingmatige' van wat – zoals ook in dit hoofdstuk is betoogd – gewoonlijk als louter object wordt opgevat.

– te doen om de ‘concrete oneindigheid’ van de dingen en om de wijze waarop wij rond de dingen verzameld (kunnen) zijn. Maar er is ook iets anders gaande in Latours pleidooi voor Dingpolitiek. Hoewel Heidegger in het manifest als inspirator fungeert, beoogt Latour ook een ‘Fortgang über Heidegger’. Hij onderschrijft Heideggers denken over de plaatsen die in staat zijn om stervelingen en goden, mensen en niet-mensen bijeen te brengen. Maar hij voegt toe: “Er schuilt meer dan een beetje ironie in het oprekken van deze betekenis naar hetgeen Heidegger en zijn volgelingen zo hartgrondig haatten, namelijk wetenschap, technologie, commercie, industrie en popcultuur” (idem, 47). Een dergelijke ‘Fortgang’ is overigens in het voorgaande inzake de Januskop van de techniek ook geëntameerd: cruciaal is de vraag naar het werkelijk verwezenlijken van de *res publica* op alle relevante plaatsen en relevante gremia, ook binnen de ‘technotoop’. Wij moeten de objecten weer als ‘publieke dingen’ zien.¹⁴⁰ Latour benadrukt: “Het object, de *Gegenstand* kan buiten alle bijeenkomsten blijven, maar niet het *Ding*” (idem, 48), een inzicht waar Heidegger van harte mee zou hebben ingestemd.

Met een tweede, meer opmerkelijke slogan “Gehandicapten aller landen verenigt u!”, pleit Latour daarop voor een meer ingetogen wijze van politiek voeren, die niet uitgaat van macht en machinatie, maar waarin de eigen zwakheden zijn verdisconteerd: “Wanneer wij geroepen worden om bij het Ding bijeen te komen, zijn we dan in staat te accepteren dat we radicaal en fundamenteel ongeschikt zijn om erin plaats te nemen? Beschikken we over het cognitieve gereedschap dat hiervoor nodig is? Zijn we eigenlijk niet, alles overziend, volledig gehandicapt?” (idem, 49-50). Daarop stelt hij voor, van nu af aan de politiek als “een tak van *disability studies*” op te vatten (idem, 51). De ‘nieuwe eloquentie’ die de

140 Zo wijst Latour op het onderzoek naar de catastrofale ontploffing van het ruimteveer Columbia, waarvan de resterende fragmenten in een enorm depot werden onderzocht, teneinde de oorzaken van de ramp te achterhalen. Latour vraagt wat hier in dit depot en in dit onderzoek nu precies gebeurt; is het niet zo, dat niet het ruimteveer is geëxplodeerd, maar ons vermogen om te begrijpen wat objecten zijn wanneer ze een Ding zijn geworden; wanneer ze niet langer als ‘instrument’ worden gezien?

Dingpolitiek vereist is niet het zelfgenoegzame ‘glasheldere’ ‘op de feiten gebaseerde’ vertoog van de professionele ‘volksvertegenwoordiger’, maar een ‘meer indirecte, verstoorde en onafgeronde vorm van eloquentie’. In plaats van in de koepels van de parlementaire democratie – de ‘paleizen van de rede’ – met grote woorden en in gelikte termen over uiteindelijk ongrijpbare dingen te oreren, moeten we “kleine procedures van parlementaire overeenstemming en onenigheid lokaliseren” (idem, 52), nader en bepaald tentatief aangeduid als “bijeenkomsten van manieren om uiteen te vallen” (idem, 54). Het stamelende spreken van een zich geen expert wanende gesprekspartner valt te verkiezen boven de retoriek van de politieke professionals.¹⁴¹ Latour besluit met een opsomming van programmapunten, waarin onder meer wordt benadrukt dat ‘dingpolitiek’ alleen kan plaatsvinden “wanneer objecten dingen worden, dat wil zeggen wanneer feitelijke zaken ruimte maken voor hun ingewikkelde onderlinge relaties en zaken van zorg worden” (idem, 59).¹⁴²

Hoewel Latours manifest onmiskenbaar een inspirerende uitdaging biedt in tijden van politieke ontluistering, moet worden gevraagd wat de mogelijke ‘impact’ van zijn manifest en van de expositie zal zijn. Hoewel de term ‘impact’ aan de machinatie van de Realpolitiek herinnert, rijst de vraag of Latour hier meer voorlegt dan een sympathieke, maar tevens naïeve oproep tot nieuwe politieke hartstochten. Zo heeft Robert Kagan gewezen op een fundamenteel verschil tussen Europese en Amerikaanse opvattingen van wat politiek is. Waar de Europeanen in hun ‘luchtbel van eeuwige vrede’ willen leven, moet dit worden gegarandeerd door de Real-

¹⁴¹ Latour wijst hier op het pleidooi van W. Lippmann in *The Phantom Public*, dat in de jaren '20 van de vorige eeuw verscheen, waarin werd voorgesteld inzake belangrijke maatschappelijke kwesties ook bijeenkomsten van ‘leken’ te beleggen, aangezien complexe politieke kwesties door professionals vaak eenzijdig worden benaderd.

¹⁴² Vgl. Ook de bijdragen in B. Latour & P. Weibel (red.), *Making things public: Atmospheres of democracy* (Cambridge/London: 2005). van N. Marres, “Issues Spark a Public into Being. A Key but forgotten point of the Lippmann-Dewey debate”, pp. 208-217 en M. Callon: “Disabled Persons of all Countries, Unite!”, p. 308-313.

politiek van de Verenigde Staten.¹⁴³ Anderzijds – maar de auteur van dit boek bekend in ‘Realpolitieke zin’ de vaardigheden van een zeeanemoon te bezitten – kan worden gevraagd of in de vermeende naïviteit van Latours manifest niet precies de ‘kracht’ ervan schuilt, juist wanneer hij benadrukt dat zijn “terug naar de dingen” een wending is naar een even “fragiel als provisorisch pandemonium” (idem, 60).¹⁴⁴

En dan is daar de bijdrage van Sloterdijk aan de mogelijkheden van ‘Dingpolitiek’.¹⁴⁵ Sloterdijk pleit voor een transitie naar een meer lokale, ‘atmosferische politiek’. Cruciaal voor een ware democratie is het vermogen te kunnen wachten. Wij moeten leren zelf te wachten en anderen te laten wachten, waarmee Sloterdijk Heideggers gedachten omtrent gelatenheid en terughoudendheid in politieke termen herneemt (idem, 944). Eerst vanuit dit vermogen tot wachten kan een sensibiliteit voor gemeenschappelijkheid

143 R. Kagan, “Power and weakness”, *Policy Review* 113 (2002). Vgl. Ook: F. Fukuyama, “Has history restarted since September 11?” in *19th Annual John Bonython Lecture* (Melbourne: augustus 2002).

144 Een interessante vraag is natuurlijk wat Heidegger van dit pleidooi voor een ‘Dingpolitiek’ zou hebben gevonden. In een wat zuur geschreven bijdrage aan *Making Things Public* betreurt Rorty dat Heidegger überhaupt als inspirator is gekozen. Heidegger zou geen enkele interesse hebben gehad in de democratie, laat staan in een ‘betere’ wereld. Heidegger zou geen enkel besef van burgerschap hebben gehad en niemand zou hem als zijn vertegenwoordiger in een parlement kiezen. R. Rorty, “Heidegger and the atomic Bomb”, in: B. Latour & P. Weibel (red.), *Making things public: Atmospheres of democracy* (Cambridge/London: 2005). pp. 274-275. Hoewel Rorty er niet naar verwijst, heeft Heidegger in het *Spiegel*-interview inderdaad zijn twijfels uitgesproken over de mogelijkheden van de democratie. Maar daarbij doelt hij op de democratie die volhardt in de machinatie en de ‘manie van het neuzen tellen’ (Nietzsche) en zo bevangen blijft in het rekenende denken van de ‘Realpolitik’ (Antw, 96). De democratie van de Dingpolitiek die Latour viseert zou Heidegger waarschijnlijk heel anders hebben beoordeeld.

145 Sloterdijks bijdrage aan *Making Things Public* bestaat overigens uit twee onderdelen. Ook is er het veelbesproken ludieke project van een ‘opblaasbaar parlement’ dat overal op aarde waar de democratie uitblijft kan worden neergezet en ‘schurkenstaten’ in een mum van tijd zou kunnen omvormen tot democratieën. Vgl. P. Sloterdijk, G. Mueller von der Haegen, “Instant Democracy: The Pneumatic Parliament”, in *Ibid.* pp. 952-957. Het idioom van een ‘opblaasbaar parlement’ zal overigens bij meer dan een enkele beschouwer uiteenlopende associaties oproepen.

in veelvuldigheid en verschillen ontstaan. Daartoe zijn naast geduld, deugden als grootmoedigheid, generositeit en respect onontbeerlijk. Sloterdijk besluit met een pleidooi voor oefening in *ponophilia*: de liefde voor toewijding en inzet, uitgaande van *isothenia*: het besef van de mogelijke gelijkwaardigheid van uiteenlopende standpunten (idem, 951).

Sloterdijs bijdrage aan *Making Things Public* spoort met zijn gedachten over een 'tweede herwaardering van alle waarden' zoals ontwikkeld in *Het Kristalpaleis*. Sloterdijk voorziet de mogelijkheid van een 'ander' denken over 'in-de-wereld-zijn', dat de 'chronolatrie' – de verheerlijking van versnelling (vgl. zijn analyse van de alomtegenwoordige 'tachocratie' zoals beschreven in *Eurotaoïsme*)¹⁴⁶ – doorbreekt: "De herontdekking van de langzaamheid gaat hand in hand met die van de plaatselijke uitgebreidheid. Wij moeten terug naar de 'topofiele ervaring' (idem, 276). De vergissing van het globale denken en de Realpolitiek schuilt volgens Sloterdijk hierin, "dat het lokale en het globale met elkaar in verband worden gebracht zoals het punt en het veld" (idem, 276). Maar de ware lokaliteit verhoudt zich niet als een punt tot het vlak van de globaliteit, maar heeft daartoe een 'asymmetrische' verhouding': "De accentuering van het lokale onderstreept de autonomie van het in-zich-uitgebreide, ondanks de vorderingen van de decontextualisering, de samenpersing, de kartering en neutralisering van de ruimte" (idem, 277) die het globale, Realpolitieke denken aanleeft; een lokaliteit waarin de logica van "participatie, van het gesitueerd-zijn en van de inwoning heerst. [...] Het wonen ontwikkelt een plaatsgebondenheid gedurende langere tijd" (idem, 277). Visionair spreekt Sloterdijk van de keuze voor "de woongemeenschap, of het samenleven binnen een gemeenschappelijke omheining, waardoor er een nieuwe haard van gedeelde cultiveringen ontstaat. Het 'inwonen' is 'de moeder van de asymmetrie'" (idem, 278): "Men schiet op een bepaalde plek wortel en breidt zich door middel van lokale resonanties uit" (idem, 279).

¹⁴⁶ P. Sloterdijk, *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* (Amsterdam: 1989), p. 58. Vgl. ook hoofdstuk iv van deze studie.

Onmiskénbaar beweegt Sloterdijk zich hier in de nabijheid van Heideggers latere werk. Zelfs het door Heidegger gekoesterde fragment uit Hölderlins “in lieblicher Bläue...” blijft niet onvermeld: Vol verdienste, doch dichterlijk woont de mens op deze aarde (idem, 279). De globalisering is volgens Sloterdijk uiteindelijk vooral een “topos die zwermen populistische dwaallichten aantrekt – het dient als verzamelplaats voor onhoudbare beweringen over de loop der dingen” (idem, 280). Waar het om gaat is dit: “Leren leven betekent: op plaatsen leren zijn. Plaatsen zijn per definitie niet-verkleinbare sferische uitgestrektheden, die door een kring van weggelaten en op afstand blijvende dingen omgeven zijn” (idem, 282). Dit brengt Sloterdijk tot enkele gedachten over de praktijk van Dingpolitiek: “Politiek [...] is de realisatie van een op zijn plaats belichaamde bereidheid om door middel van het uitgevochten verschil van meningen en hartstochten erkende problemen op te lossen en gevonden oplossingen aan hertoetsing te onderwerpen” (283-284). Daartoe moet de politieke plaats zich “‘lokaalegoïstisch en lokaalenthousiast’ in de toekomst projecteren: de plaats moet sterker zijn dan de ideologieën en de burgerlijke commune moet aantrekkelijker zijn dan de multinationale sektes die de staat belagen. Als ik niet provinciaal kan voelen, komt de politiek voor mij niet als beroep in aanmerking” (idem, 284).

Sloterdijk besluit: “Zodoende welt uit het uitgewerkte begrip van het lokale een groep eigenschappen op die de abstract-progressieve politici het schaamrood op de kaken jaagt.” Beslissend is “het eindige, concrete, ingebedde en voor overlevering geschikte bestaan. [...] Het uitgebreid-zijn op de eigen plaats is de goede gewoonte om te zijn” (idem, 285).

Dit zijn – ik heb mij met opzet van veel citaten bediend om de affiniteit te benadrukken – woorden die bijna letterlijk aansluiten bij hetgeen Heidegger inzake het ‘eigenlijke’ wonen als een verwijlen heeft opgemerkt, zoals in het voorgaande ook uitgebreid is besproken. Heideggers door Sloterdijk gewraakte provincialisme en wereldvreemdheid komen zo toch in een ander licht te staan. In 2001 verscheen van Sloterdijks hand de studie: *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, een prikkelende titel die verwijst naar het door Heidegger gekoesterde fragment van Hölderlin, dat waar ge-

vaar is, het reddende zou groeien, hetgeen volgens Sloterdijk niet zou zijn gebeurd.¹⁴⁷ Overzien wij de overwegingen van Sloterdijk aan het slot van *Het Kristalpalais*, dan zou een Heidegger-volging Sloterdijks studie kunnen pareren met een boekje getiteld “*Doch gerettet?*” Ik hecht er aan, te benadrukken dat het hier niet om ‘losse opmerkingen’ gaat. Reeds in *Eurotaoïsme* roept Sloterdijk de haastige bezoekers op doorreis in dit ‘Hotel Aarde’ op, weer ‘aardburgerlijk te worden’. Sloterdijk wraakt – het werd in het voorgaande hoofdstuk reeds opgemerkt – de neiging de aarde niet langer te beschouwen als de “eindeloos geduldige ‘bouwende dragende’” en pleit voor een “nieuwe wereldvormende geste, voltrokken door mensen voor wie evident is geworden dat het beschermen van het podium het spel zelf is”.¹⁴⁸

Slot: ‘Uit’ verveling?

Dit boek eindigt zoals het begonnen is: met een persoonlijke beken-tenis. Aan het begin werd opgemerkt dat de auteur van deze studie zich altijd heeft verveeld. Nu wordt in dit nawoord afgezien van de vraag of het schrijven van dit boek enige verlichting, zo niet een zekere genezing heeft gebracht. Belangrijker is, of hetgeen is voorgelegd ook ooit ‘kans van slagen’ krijgt. In de eerste plaats valt nog te bezien of een werkelijk *doorstaan* van de verveling bij meer dan een enkele lezer zal leiden tot een ander ‘in-de-wereld-zijn’, hetgeen de inzet was van het derde hoofdstuk. Meer indringend en beslissend is de vraag of er een *inter-esse* mogelijk is, een werkelijk verwijlen tussen de dingen, niet aan gene zijde van de techniek maar (ook) binnen de wereld van het ‘Ge-stell’; zij het wel aan gene zijde van de zucht naar het interessante en ‘de heb’. Dat in dit boek meer geviseerd is dan daadwerkelijk kon worden aangewezen past bij het tentatieve karakter van – met name –

147 Vgl. P. Sloterdijk, *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger* (Frankfurt: 2001).

148 P. Sloterdijk, *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* (Amsterdam: 1989). p 243-244.

het laatste hoofdstuk. Ik besef ook dat de besproken visioenen van Rilke, Pessoa, Heidegger en anderen in een inmiddels ver verleden zijn ontwikkeld. Toch hoop ik, dat de hierboven beschreven, meer recent ontwikkelde gedachten van Latour en Sloterdijk inzake de Dingpolitiek bij meer dan een enkele lezer enig vertrouwen zullen wekken dat een andere omgang met de dingen mogelijk is en – vergeef me het idioom van de machinatie – ook ‘gerealiseerd’ kan worden; of – in het meer ingetogen idioom van Heidegger – ons ooit vergund zal zijn.

Ik sluit af met een eigen – meer bescheiden – visioen. Wanneer de Dingpolitiek ooit gestalte zal krijgen, doorheen de Realpolitiek van het ‘Ge-stell’, dan denk ik – ik durf het bijna niet te zeggen – dat ik mij, al was het maar voor even en zo nu en dan, niet zal vervelen. Lezer, ik ga de politiek in; de Dingpolitiek wel te verstaan. U hoort nog van mij.

Aweeshuis,
Rotterdam,
oktober 2006

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- Abramson, E.E., & Stinson, S.G. "Boredom and eating in obese and non-obese individuals." *Addictive Behaviors* 2 (1977).
- Achterhuis, H., (red.) *De maat van de techniek*. Baarn, 1992.
- Adorno, Th.W. "Versuch, das Endspiel zu verstehen." In *Gesammelte Schriften*, Bd. 11. Frankfurt a.M., 1974.
- Agamben, G. *Das Offene: Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a.M., 2003.
- Ahmed, S.M.S. "Psychometric properties of the Boredom Proneness Scale." *Perceptual and Motor Skills* 71 (1990).
- Ahola, S.E., & Weissinger, E. "Leisure and boredom." *Journal of Social and Clinical Psychology* 5 (1987).
- Aler, J. "De taal bij Martin Heidegger." *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 53 (1961).
- . Commentaar bij M. Heidegger: Wat is metafysica? Tiel, 1970.
- Anders, G. *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Bd. 1. München, 1980.
- . *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Bd. 2. München, 1986.
- Andrews, L.M. *To thine own self be true*. New York, 1989.
- Angenent, M.P. *Vraag naar de zin van het bestaan. Het zoeken naar hedendaagse antwoorden*. Budel, 1995.
- Arendt, H. *The human condition*. Chicago, 1998.
- Aristoteles. *Metafysica*. London, 1961.
- . *Ethica Nicomachea*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Chr. Pannier & Jean Verhaege, Groningen, 1999.
- . *Over melancholie*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ph. Van der Eijk, Groningen, 2001.
- Asperen, G.M. "Een temidden van velen: Zingeving en ethiek." In *Vragen naar zin: Beschouwingen over zinsgevingsproblematiek*, onder redactie van Wal, G.A. van der & Jacobs, F.C.L.M. Baarn, 1992.
- Babb, L. *The Elizabethan malady: A study of melancholia in English literature from 1580 to 1642*. East Lansing, Michigan, 1951.
- Barber, B. *Het rijk van de angst*. Baarn, 2003.

- Barthes, R. *De taal der verliefden*. Amsterdam, 1980.
- . *Het plezier van de tekst*. Nijmegen, 1986.
- . *Roland Barthes door Roland Barthes*. Nijmegen, 1991.
- Baudelaire, Ch. *Het spleen van Parijs*. Utrecht, 1980.
- . *Les fleurs du mal: Een bloemlezing*. Baarn, 1986.
- . *De bloemen van het kwaad*. Amsterdam, 1995.
- Baudrillard, J. *De fatale strategieën*. Amsterdam, 1983.
- . *In de schaduw van de zwijgende meerderheden*. Amsterdam, 1986.
- . *Sidderaal Amerika*. Amsterdam, 1988.
- Baugh, B. "Heidegger on Befindlichkeit." *Journal of the British Society for Phenomenology* 20 (1989).
- Beck, U. *World risk society*. Cambridge, 1999.
- Beckett, S. *Wachten op Godot: Eindspel. Krapp's laatste band. Gelukkige dagen. Spel*. Amsterdam, 1988.
- Beekman, T. "De betekenis van Heidegger voor de sociale wetenschappen." In *Over Heidegger gesproken*, onder redactie van Kuypers, E. Leuven/Apeldoorn, 1993.
- Beistegui, M. de. "Boredom: Between existence and history, On Heidegger's pivotal The fundamental concepts of metaphysics." *Journal of the British Society for Phenomenology* 31 (2000).
- Belcampo. *Al zijn fantasieën*. Amsterdam, 1979.
- Bellebaum, A. *Langeweile, Überdruß und Lebenssinn: Eine geistesgeschichtliche und kultursociologische Untersuchung*. Opladen, 1990.
- Benjamin, W. "Das Passagen-Werk." In *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M., 1982.
- . *Het kunstwerk in het tijdperk van zijn technische reproduceerbaarheid*. Nijmegen, 1985.
- Bensch, R. "Zur Psychoanalyse der Langeweile." *Jahrbuch der Psychoanalyse* 41 (1999).
- Benton, M.J. "Scientific methodologies in collision: The history of the study of the extinction of the dinosaurs." *Evolutionary Biology* 24 (1990).
- Berg, H. van den, & Pas, G. *In de greep van de angst: Het immigratiedebat na 11 september*. Utrecht, 2002.
- Bergh, O. v.d., & Vrana, S.R. "Repetition and boredom in a perceptual fluency/attributional model of affective judgements." *Cognition and Emotion* 12 (1998).
- Berghs, H.M. "Inleiding." In M. Heidegger: *Over denken, bouwen wonen, vier essays*. Nijmegen, 1991.
- Bernanos, G. *Dagboek van een dorpspastoor*. Haarlem, 1961.
- Bettelheim, B. "Obsolete Youth." *Encounter* 23 (1969).

- Beukel, A. van den. *De dingen hebben hun geheim: Gedachten over natuurkunde, mens en God*. Baarn, 1990.
- Beuys, J. "Werkstattgespräch mit Hanno Reuther." WDRundfunk, 1 juli 1969.
- Biemel, W. "Zur Deutung unserer Zeit bei Kafka und Heidegger." In *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, onder redactie van Biemel, W. & Herrmann, F.W. von. Frankfurt a.M., 1989.
- Binswanger, L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg, 1992.
- Blans, B., & Lijmbach, S., (red.) *Heidegger en de wereld van het dier*. Assen, 1996.
- Blaszczynski, A., McConaghy, M., & Frankova, A. "Boredom proneness in pathological gambling." *Psychological Reports* 67 (1990).
- Bleistein, R. *Therapie der Langeweile*. Freiburg, 1972.
- Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a.M., 1985.
- Bloem, J.C. *Verzamelde gedichten*. Amsterdam, 1981.
- Blunt, A., & Pychyl, T.A. "Volitional action and inaction in the lives of undergraduate students: State orientation, procrastination, and proneness to boredom." *Personality and Individual Differences* 24 (1998).
- Boehm, R. *Aan het einde van een tijdperk*. Weesp, 1984.
- Boer, Th. de. "Heidegger en de Natuur: Een reactie op "Heideggers filosofie van de levende natuur" van Th. C. W. Oudemans." *Tijdschrift voor Filosofie* 2, no. 47 (1985).
- . *Tamara A, Awater en andere verhalen over subjectiviteit*. Amsterdam, 1993.
- Bolle, E. "Verwaalde stad." In *De nieuwe weelde*. Rotterdam, 1987.
- Bollnow, O.F. *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt a.M., 1956.
- Boomkens, R. *De angstmachine: Over geweld in films, literatuur en popmuziek*. Amsterdam, 1996.
- Borgmann, A. *Technology and the character of contemporary life*. Chicago, 1984.
- . *Crossing the postmodern divide*. Chicago, 1992.
- Boss, M., & Condreau, G. "Die Weiterentwicklung der Daseinsanalyse nach Ludwig Binswanger." In *Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. 10. Zürich, 1980.
- Bröcker, W. *Das, was kommt: Gesehen von Nietzsche und Hölderlin*. Pfuldingen, 1963.
- Brodsky, J. *Het verdriet en de rede*. Amsterdam, 1997.
- Bryson, B. *Het verloren continent*. Amsterdam, 1993.

- Büchner, G. "Dantons dood." In *Verzameld werk*. Amsterdam, 1987.
- . "Lenz." In *Verzameld werk*. Amsterdam, 1987.
- . "Leonce en Lena." In *Verzameld werk*. Amsterdam, 1987.
- . *Werke und Briefe*. Zürich, 1988.
- Burton, R. *The anatomy of melancholy*. New York, 2001.
- Buytendijk, F.J.J. "Het pathische aspect van de eindigheid." In *De eindige mens: Essays over de grenzen van het menselijk bestaan*, onder redactie van Struyker Boudier, K. Bilthoven, 1975.
- . *Aandenken: Bezinning over de levensloop*. Baarn, 1989.
- Byron, G.G. (Lord). *Childe Harolds pilgrimage: Poetical works*. Londen, 1970.
- Camp, L.A.M. van de. *De kracht van de leegte: Het verschijnsel verveling in een spiritueel cultuurhistorisch en filosofisch perspectief*. Nijmegen, 1992.
- Capurro, R. "Dead Man Walking: Heideggers Analyse des Menschen als Grenzgänger des Todes." *Der blaue Reiter: Journal für Philosophie* 4 (1996).
- Carp, E.A.D.E. *Essay over verveling*. Lochem, 1980.
- Carton, S., Jouvent, R., & Widloecher, D. "Sensation seeking, nicotine dependence, and smoking motivation in female and male smokers." *Addictive Behaviors* 19 (1994).
- Cassianus, J. *Gesprekken*, 4, 2. Bilthoven, 1968.
- . *Instellingen: Leven en streven van monniken*. Brugge, 1984.
- Cauter, L. de. *Archeologie van de kick*. Amsterdam, 1995.
- . *De capsulaire beschaving: Over de stad in het tijdperk van angst*. Rotterdam, 2004.
- Chamfort. *Wennen aan de hel: Anekdoten en uitspraken*. Amsterdam, 1972.
- Chateaubriand, F.R. de. *Twee verhalen: Atala en René*. Utrecht, 1987.
- Cioran, E.M. *Geboren zijn is ongemak*. Amsterdam, 1984.
- . *Gevierendeeld*. Amsterdam, 1995.
- Connolly, C. *Het onrustige graf: Een gedachtencyclus*. Amsterdam, 1982.
- Conrad, J. *Hart der duisternis*. Amsterdam/Antwerpen, 1997.
- Couperus, L. *De zwaluwen neergestreken*. Amsterdam, 1964.
- . *Verzameld Werk*, Bd. 27. Utrecht/Antwerpen, 1989.
- Csikszentmihalyi, M. *Beyond boredom and anxiety: Experiencing flow in work and play*. San Francisco, 2000.
- . *Flow in zaken: Over leiderschap en betekenisgeving*. Amsterdam, 2003.
- . *Flow: Psychologie van de optimale ervaring*. Meppel, 2004.
- Csikszentmihalyi, M., & Lefevre, J. "Optimal experience in work and leisure." *Journal of Personality and Social Psychology* 56 (1989).
- Dahlen, E.D., Martin, R.C., Ragan, K., & Kuhlman, M. "Boredom proneness in anger and aggression: Effects of impulsiveness and sensation seeking." *Personality and Individual Differences* 37 (2004).

- . "Driving anger, sensation seeking, impulsiveness and boredom proneness in the prediction of unsafe driving." *Accident analysis & Prevention* 37 (2005).
- Danckert, J.A., & Allman, A.A. "Time flies when you're having fun: Temporal estimation and the experience of boredom." *Brain and Cognition* 59 (2005).
- Dannemann, R.H. *Das Prinzip Verdinglichung: Studie zur Philosophie Georg Lukács*. Frankfurt a.M., 1988.
- Dante. *Divina Commedia I "Inferno"*. Haarlem, 1955.
- David, P. "Der Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger." In *Verwechselt mich vor Allem nicht!": Heidegger und Nietzsche*, onder redactie van Gander, H.-H. Frankfurt a.M., 1994.
- Derrida, J. "De (doel)einden van de mens." In *Marges van de filosofie*. Hilversum, 1989.
- . "Interpreting signatures (Nietzsche/Heidegger): Two questions." In *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*, onder redactie van Michelfelder, D.P. & Palmer, R.E., 1989.
- Diderot, D., & d'Alembert, J.B. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Stuttgart, 1966-1967 (Parijs, 1751-1784).
- Dijk, P. van, & Hummels, H. "Technologie en de organisatie van arbeid." In *Technologie en samenleving*, onder redactie van Achterhuis, H. Leuven/Apeldoorn, 1995.
- Dijk, R.J.A. van. "Grundbegriffe der Metaphysik: Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger." *Heidegger Studies* 7 (1991).
- Dijn, H. de. *Geluksmachines in context: Filosofische essays*. Kapellen, 1991.
- Dinzelbacher, P. *Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn, 1996.
- Dohmen, J., (red.) *Over levenskunst: De grote filosofen over het goede leven*. Amsterdam, 2002.
- Doosselaere, E. van. "Angst en gelatenheid als openheid voor het zijns-mysterie." *Tijdschrift voor Filosofie* 37 (1975).
- Dostojewski, F.M. "Aantekeningen uit het ondergrondse." In *Verzamelde werken*, Bd. 4. Amsterdam, 1957.
- . "Winterse opmerkingen over zomerse indrukken." In *Verzamelde werken*, Bd. 4. Amsterdam, 1957.
- . "Boze geesten." In *Verzamelde werken*, Bd. 7. Amsterdam, 1958.
- . "Dagboek van een schrijver." In *Verzamelde Werken*, Bd. 10. Amsterdam, 1960.
- Dreyfus, H.L. "Heidegger on gaining a free relation to technology." In

- Technology and the politics of knowledge*, onder redactie van Feenberg, A. & Hannay, A. Bloomington, 1995.
- . 1997. Highway bridges and feasts: Heidegger and Borgmann on how to affirm technology. In, http://www.focusing.org/apm_papers/dreyfus.html. (accessed september 2006).
- . *Internet*. London/New York, 2001.
- . 2004. Kierkegaard on the Internet: Anonymity versus commitment in the present age. In, http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_kierkegaard.html. (accessed augustus 2006).
- Dreyfus, H.L., & Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago, 1983.
- Drummond de Andrade, C. *Gedichten*. Amsterdam, 1992.
- Dyer-Smith, M.B.A., & Wesson, D.A. "Resource allocation efficiency as an indicator of boredom, work performance and absence." *Ergonomics* 5 (1997).
- Eliot, T.S. *Gedichten: Toneel en essays*. Haarlem, 1962.
- . *Collected poems*. Londen, 1975.
- Ellis, B.E. *Minder dan niks*. Amsterdam, 1987.
- Emad, P. "Boredom as limit and disposition." *Heidegger Studies* 1 (1985).
- Erkelens, R. van. "Het Pepsi Max gevoel." *De Groene Amsterdammer* (1995).
- Fahrenbach, H. "Heidegger und das Problem einer 'philosophischen' Anthropologie." In *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt a.M., 1970.
- Farias, V. *Heidegger en het Nazisme*. Hilversum, 1988.
- Farmer, R., & Sundberg, N.D. "Boredom proneness: The development and correlates of a new scale." *Journal of Personality Assessment* 50 (1986).
- Feenberg, A. "From essentialism to constructivism: Philosophy of technology at the crossroads". In, <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/talk4.html>. (accessed september 2006).
- Fenichel, O. "Zur Psychologie der Langeweile." *Imago* 20 (1934).
- Ferrell, J. "Boredom, crime and criminology." *Theoretical Criminology* 8 (2004).
- Ferenczi, S. "Sonntagsneurosen." *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 5 (1919).
- Ferreira, B. *Stimmung bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*. Dordrecht/Boston/London, 2002.
- Ferris, Paul. *Dylan Thomas*. London, 1977.
- Finkelkraut, A. *De ondergang van het denken*. Amsterdam, 1988.
- Fisher, C.D. "Boredom at work: A neglected concept." *Human Relations* 46 (1993).

- . "Effects of external and internal interruptions on boredom at work: Two studies." *Journal of Organisational Behaviour* 19 (1998).
- Flaubert, G. *Bouvard en Pécuchet*. Amsterdam, 1988.
- . *Madame Bovary*. Utrecht/Antwerpen, 1988.
- . *De leerschool der Liefde: De geschiedenis van een jongeman*. Amsterdam/Antwerpen, 1991.
- Florida, R. *The rise of the creative class: And how it's transforming work, leisure, community and everyday life*. New York, 2002.
- Foucault, M. *De woorden en de dingen: Een archeologie van de menswetenschappen*. Bilthoven, 1973.
- . "Un cours inédit." *Magazine littéraire* (1984).
- Fraiberg, S.H. *De magische wereld van het kind*. Houten, 1990.
- Frankl, V.E. *De zin van het bestaan: Een inleiding tot de logotherapie*. Rotterdam, 1978.
- Franzen, W. "Die Sehnsucht nach Härte und Schwere." In *Heidegger und die praktische Philosophie*, onder redactie van Gethmann-Siefert, A. & Pöggeler, O. Frankfurt a.M., 1988.
- Freud, S. "Rouw en melancholie." In *Psychoanalytische Theorie I*. Amsterdam, 1985.
- Fromm, E. "Langeweile und chronische Depression." In *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Stuttgart, 1974.
- . *De zelfstandige mens*. Utrecht, 1976.
- Fukuyama, F. *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*. Amsterdam, 1992.
- . "Second thoughts: The last man in a bottle." In *The National Interest*, 1999.
- . "Has history restarted since September 11?" In *19th Annual John Bonython Lecture*. Melbourne, augustus 2002.
- Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960.
- . "Rhetorik, Hermeneutik, Ideologiekritik." In *Hermeneutik und Ideologiekritik*, onder redactie van Apel, K.-O. Frankfurt a.M., 1971.
- Gana, K., Deletang, B., & Metais, L. "Is boredom proneness associated with introspection?" *Social Behaviour and Personality* 28 (2000).
- Gander, H.-H. "Grund- und Leitstimmungen in Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'." *Heidegger Studies* 10 (1994).
- Gaylin, W. *Liefhebben*. Baarn, 1987.
- Geier, M. *Die kleinen Dinge der großen Philosophen*. München, 2002.
- Gemmill, G., & Oakley, J. "The meaning of boredom in organizational life." *Group & Organizational Management* 17 (1992).
- Gethmann-Siefert, A., & Pöggeler, O., (red.) *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a.M., 1988.

- Gide, A. *Isabelle: Romans*. Parijs, 1958.
- Goethe, J.W. "Epigramme, nr. 27." In *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 1. Zürich, 1949.
- . "Maximen und Reflexionen." In *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 9. Zürich, 1949.
- . "Sprichwörtlich." In *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 1. Zürich, 1949.
- . "West-Östlicher Divan: Buch der Betrachtungen." In *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Bd. 3. Zürich, 1949.
- . *Reis naar Italië*. Amsterdam, 1975.
- . *Het lijden van de jonge Werther*. Amsterdam, 1984.
- Gogol, N. *De dode zielen*. Wageningen, 1975.
- Gontsjarow, I.A. *Oblomow*. Amsterdam, 1958.
- Gracián, B. *Handorakel en kunst van de voorzichtigheid*. Amsterdam, 1990.
- Gray, J. *Al Qaeda and what it means to be modern*. New York, 2003.
- Gray, John. *Krijgen wat je wilt en willen wat je hebt*. Utrecht, 1999.
- Greene, G. *Een soort leven*. Amsterdam, 1982.
- Greenson, R.R. "The psychology of apathy." *Psychoanalytic Quarterly* 18 (1949).
- . "On boredom." *Journal of the American Psychoanalytic Association* 1 (1953).
- Groot, G. "Het uitstel van de vraag: Gesprek met Cornelis Verhoeven." In *Twee zielen*. Nijmegen, 1998.
- . *Vier ongemakkelijke filosofen: Nietzsche, Cioran, Bataille, Derrida*. Amsterdam, 2003.
- Haar, M. "Le temps vide et l'indifférence à l'être: Exercices de la patience." *Cahiers de Philosophie* 7 (1986).
- . "Stimmung und pensée." In *Heidegger et l' idée de la phénoménologie*, onder redactie van Volpi e.a., F. Dordrecht, 1988.
- Hacking, I. *Representing and intervening: Introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge, 1994.
- Hammer, E. "Being bored: Heidegger on patience and melancholy." *British Journal of Philosophy* 2, no. 12 (2004).
- Han, B.-Ch. *Heideggers Herz: Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*. München, 1996.
- Handke, P. *Die Lehre der Sainte-Victoire*. Frankfurt a.M., 1980.
- . *Essay over de moeheid*. Baarn, 1990.
- Harris, M.B. "Correlates and characteristics of boredom proneness and boredom." *Journal of Applied Social Psychology* 30 (2000).
- Heerden, J. van. *Wees blij dat het leven geen zin heeft*. Amsterdam, 1990.
- Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Bd. 7. Frankfurt a.M., 1986.

- . "Vorrede." In *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3. Frankfurt a.M., 1986.
- . *Werke*, Bd. 2. Frankfurt a. M., 1986.
- . *Het wezen van de filosofische kritiek*. Kampen, 1990.
- Heidegger, M. *Brief über den Humanismus*. Bern, 1947.
- . *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954.
- . *Was ist das – die Philosophie?* Tübingen, 1956.
- . *Identität und Differenz*. Tübingen, 1957.
- . *Gelassenheit*. Pfullingen, 1959.
- . *Nietzsche*. Pfullingen, 1961.
- . *Die Technik und die Kehre*. Tübingen, 1962.
- . *Wat is dat – filosofie?* Tiel, 1970.
- . *Wat is metafysica?* Tiel, 1970.
- . *Brief over het humanisme*. Tiel, 1973.
- . *De techniek en de ommekeer*. Tiel, 1973.
- . *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen, 1975.
- . *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1976.
- . *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt a.M., 1976.
- . *Wegmarken*. Frankfurt a.M., 1976.
- . *Holzwege*. Frankfurt a.M., 1977.
- . *Sein und Zeit*. Tübingen, 1977.
- . *Gelatenheid*. Tiel, 1979.
- . *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*. Frankfurt a.M., 1980.
- . *Hölderlins Hymne 'Andenken'*. Frankfurt a.M., 1982.
- . *Parmenides*. Frankfurt a.M., 1982.
- . *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt a.M., 1983.
- . *Denkerfahrungen*. Frankfurt a.M., 1983.
- . *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt a.M., 1983.
- . *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'*. Frankfurt a.M., 1984.
- . *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*. Frankfurt a.M., 1984.
- . *Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst*. Frankfurt a.M., 1985.
- . *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt a.M., 1985.
- . *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt a.M., 1985.
- . *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. Frankfurt a.M., 1986.
- . *Seminare*. Frankfurt a.M., 1986.
- . *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M., 1986.
- . *Heraklit*. Frankfurt a.M., 1987.

- . *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a.M., 1987.
- . *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a.M., 1988.
- . *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, 1988.
- . *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt a.M., 1989.
- . "Kunst, Technik – Ge-stell." In *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, onder redactie van Biemel, W. & Herrmann, F.W. von. Frankfurt a.M., 1989.
- . *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*. Frankfurt a.M., 1989.
- . *Nietzsches Metaphysik & Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten*. Frankfurt a.M., 1990.
- . *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a.M., 1991.
- . *Schelling: Zur erneuten Auslegung seiner Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Frankfurt a.M., 1991.
- . *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a.M., 1993.
- . *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt a.M., 1994.
- . "Die Armut." *Heidegger Studies* 10 (1994).
- . *Feldweg-Gespräche*. Frankfurt a.M., 1995.
- . *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a.M., 1996.
- . *Besinnung*. Frankfurt a.M., 1997.
- . *Die Geschichte des Seins*. Frankfurt a.M., 1998.
- . *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt a.M., 1998.
- . *Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt a.M., 1999.
- . *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt a.M., 2000.
- . *Was heißt Denken?* Frankfurt a.M., 2002.
- Heim, M. *The metaphysics of virtual reality*. New York/Oxford, 1993.
- Held, K. "Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger." In *Zur Philosophischen Aktualität Martin Heideggers*, Bd. 1, onder redactie van Papenfuss, D. & Pöggeler, O. Frankfurt a.M., 1991.
- Herrmann, F.W. von. *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*. Frankfurt a.M., 1985.
- Heumakers, A. *De schaduw van de vooruitgang*. Amsterdam, 2003.
- Heumakers, A., & Oudemans, Th.C.W. *De horizon van Buitenveldert*. Amsterdam, 1997.
- Heyde, L. *De maat van de mens: Over autonomie, transcendentie en sterfelijkheid*. Amsterdam, 2000.
- Hill, A.B., & Perkins, R.E. "Toward a model of boredom." *British Journal of Psychology* 76 (1985).
- Hillebrand, B. *Ästhetik des Nihilismus: Von der Romantik zum Modernismus*. Stuttgart, 1991.
- Hölderlin, F. *Werke*, Bd. 1. Wiesbaden, Zonder jaartal.

- Homerus. *Ilias & Odyssee*. Amsterdam, 1986.
- Honoré, C. Slow: *Een wereldwijde revolutie*. Rotterdam, 2004.
- . "Onthaasting kan het kapitalisme redden." In, <http://www.liberales.be/cgi-bin/show.pl?interview&honore>. (accessed september 2006).
- Houellebecq, M. *De wereld als markt en strijd*. Amsterdam, 1998.
- . *Elementaire deeltjes*. Amsterdam, 1999.
- . *Platform: Midden in de wereld*. Amsterdam, 2002.
- . *De koude revolutie: Confrontaties en bespiegelingen*. Amsterdam, 2004.
- Hübner, B. *Der de-projizierte Mensch: Metaphysik der Langeweile*. Wenen, 1991.
- Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag, 1976.
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1. Den Haag, 1976.
- Ihde, D. *Postphenomenology: Essays in the postmodern context*. Eanston, 1993.
- Ijsseling, S. *Heidegger: Denken en danken. Geven en zijn*. Antwerpen, 1963.
- . *Retoriek en filosofie: Wat gebeurt er wanneer er gesproken wordt?* Bilthoven, 1975.
- Iso-Ahola, S.E., & Crowley, E.D. "Adolescent substance abuse and leisure boredom." *Journal of Leisure Research* 23 (1991).
- Iso-Ahola, S.E., & Weissinger, E. "Perceptions of boredom in leisure: Conceptualization reliability, and validity of the leisure boredom scale." *Journal of Leisure Research* 22 (1990).
- James, W. *On some of life's ideals*. New York, 1899.
- Jamme, Chr. "Der Verlust der Dinge: Cézanne, Rilke, Heidegger." In *Martin Heidegger: Kunst, Politik, Technik*, onder redactie van Jamme, Chr. & Harries, K. München, 1991.
- Jankélévitch, V. *De beleving van de tijd: Avontuur, verveling, ernst*. Utrecht, 1966.
- Jett, Q.R., & George, J.M. "Work Interrupted: A closer look at the role of interruptions in organizational life." *Academy of Management Review* 28 (2003).
- Jones, S.G., (red.) *Virtual culture: Identity & communication in cybersociety*. Londen, 1997.
- Joyce, J. *Ulysses*. Amsterdam, 1998.
- Jünger, E. *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart, 1981.
- Kafka, F. *Verzameld werk*. Amsterdam, 1977.
- Kagan, R. "Power and weakness." *Policy Review* 113 (2002).
- Kant, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Werkausgabe* Bd. 7. Frankfurt a.M., 1988.

- Kass, S.J., Vodanovich, S.J., & Callender, A. "State-trait boredom: Relationship to absenteeism, tenure and job satisfaction." *Journal of Business and Psychology* 16 (2001).
- Kass, S.J., Vodanovich, S.J., Stanny, C.J., & Taylor, T. "Watching the clock: Boredom and vigilance performance." *Perceptual and Motor Skills* 92 (2001).
- Kast, V. *Vom Interesse und dem Sinn der Langeweile*. Düsseldorf, 2001.
- Kästner, E. *Aufstand der Dinge: Byzantinische Aufzeichnungen*. Frankfurt a.M., 1993.
- Kaulingfreks, R. *Meneer Iedereen: Over het denken van René Magritte*. Nijmegen, 1984.
- . *Gunstige vooruitzichten: Filosofische reflecties over organisaties en management*. Kampen, 1996.
- Kawahara, M.E. "Heideggers Auslegung der Langeweile." In *Martin Heidegger: Unterwegs im Denken*, onder redactie van Wisser, R. Freiburg/München, 1987.
- Kelly, K. *Out of controll: The new biology of machines*. London, 1995.
- Kemp, P. *Verzameld werk*, Bd. 1. Amsterdam, 1976.
- Kernberg, O.F. *Borderline conditions and pathological narcissism*. New York, 1979.
- Kierkegaard, S. *Het begrip angst*. Baarn, 1993.
- . *Of/Of*. Amsterdam, 2000.
- Kimmerle, H. "Rainer Maria Rilke en de fenomenologie: Over de samenwerking van dichtkunst en filosofie in een schamele tijd." *Tijdschrift voor Filosofie* 2 (1987).
- Klapp, O. *Overload and boredom: Essays on the quality of life in the information society*. New York/Westport/London, 1986.
- Klinkmann, N. "Gewalt und Langeweile." *Kriminologisches Journal* 4 (1982).
- Knoers, A.M.P. *De verveling in de puberteit: Bijdrage tot de psychologie van het gevoelsleven*. Assen, 1966.
- Kolakowski, L. *Horror metaphysicus*. Amsterdam, 1989.
- Komrij, G. "Nawoord." In Goethe, J.W., *Het lijden van de jonge Werther*, Amsterdam, 1984.
- . "Verveling." In *Humeuren & temperamenten*. Amsterdam, 1990.
- Konwicky, T. *Niets of niets*. Amsterdam, 1987.
- Kopland, R. *Dankzij de dingen*. Amsterdam, 1989.
- Kraus, G. *Leerboek der psychiatrie*. Leiden, 1964.
- Krell, D. "Ashes, ashes, we all fall'... Encountering Nietzsche". In *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*, onder redactie van Michelfelder, D.P. & Palmer, R.E., 1989.

- Kruithof, J. *De rijkdom van het onvoltooide: 'Een soort inleiding' bij Robert Musil en De man zonder eigenschappen*. Amsterdam, 1988.
- Kuhn, H. "Heideggers 'Holzwege'." *Archiv für Philosophie* 4 (1952).
- Kuhn, R. *The demon of noontide: Ennui in Western literature*. Princeton, 1976.
- Kuiper, P.C. *Verborgene betekenissen: Psychoanalyse, fenomenologie, hermeneutiek*. Deventer, 1980.
- . *Nieuwe hoofdsom der psychiatrie*. Den Haag, 1994.
- Kundera, M. *Het boek van de lach en de vergetelheid*. Bussum, 1981.
- . *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*. Weesp/Baarn, 1985.
- . *De traagheid*. Baarn, 1998.
- Laermans, R. *Schimmenspel: Essays over de hedendaagse onwerkelijkheid*. Leuven, 1997.
- Landry, Ch. *The creative city: A toolkit for urban innovators*. Londen, 2000.
- Latour, B. "Van Realpolitik naar Dingpolitik: Over publieke dingen en de res publica." *Krisis* 2 (2005).
- Latour, B., & Weibel, P., (red.) *Making things public: Atmospheres of democracy*. Cambridge/Londen, 2005.
- Lee, T.W. "Toward the development and validation of a measure of job boredom." *Manhattan College Journal of Business* 15 (1986).
- Leong, F.T., & Schneller, R.G. "Boredom proneness: Temperamental and cognitive aspects." *Personality and Individual Differences* 14 (1993).
- Leopardi, G. *Gedachten*. Amsterdam, 1976.
- . *Operette morali*. Milaan, 1976.
- . *Zangen*. Baarn, 1991.
- Leppmann, W. *Rainer Maria Rilke: Zijn leven en werk*. Amsterdam, 1990.
- Lermontow, M.J. *Een held van deze tijd*. Wageningen, 1977.
- Lever, J. "Klein, onzienlijk, onvoorstelbaar: Natuurwetenschap en natuurbeleving." In *Mosterdzaadjes van het bestaan: De waarde van de kleine dingen*, onder redactie van Visscher, J. de. Baarn, 1996.
- Levinas, E. *Het menselijk gelaat*. Baarn, 1987.
- . *Van het zijn naar de zijnde*. Baarn, 1998.
- Levinger, E. "Von der menschlichen Langeweile: Psychologisch-biologische Betrachtung." *Schweizerische Medizinische Wochenschrift* 5 (1951).
- Lieburg, M.J. van. *De ziekte der geleerden*. Oss, 1989.
- Lilly, R. "Fundamental dispositions in Heideggers thought." *Tijdschrift voor Filosofie* (1986).
- Lodeizen, H. *Gedichten*. Amsterdam, 1976.
- London, H., Schubert, D.S.P., & Washburn, D. "Increase of autonomic arousal by boredom." *Journal of Abnormal Psychology* 1 (1972).

- Luypen, W. *De psychologie der verveling*. Amsterdam, 1952.
- Lyotard, J.F. *Het onmenselijke*. Kampen, 1988.
- . *Heidegger en 'de joden'*. Kampen, 1990.
- Manders, M. "De afwezigheid van Mark Manders." In *Fragments from self-portrait as a building*. Amsterdam, 1997.
- Mann, Th. *Baas en hond*. Amsterdam, 1974.
- . *De toverberg*. Amsterdam, 1992.
- Marsman, H. *Verzamelde gedichten*. Amsterdam, 1977.
- Martin, E., Ackerman, U., Udris, I., & Oergerli, K. *Monotonie in der Industrie*. Bern, 1980.
- Marx, W. *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*. Stuttgart, 1961.
- . *Vernunft und Welt: Zwischen Tradition und anderem Anfang*. Den Haag, 1970.
- . *Gibt es auf Erden ein Maß?* Frankfurt a. M., 1986.
- Masson, J., & McCarthy, S. *When elephants weep: The emotional life of animals*. New York, 1996.
- Mavjee, V., & Horne, J.A. "Boredom effects on sleepiness/alertness in the early afternoon vs. early evening and interactions with warm ambient temperature." *British Journal of Psychology* 85 (1994).
- May, D.L. "Patient perceptions of self-induced water-intoxication." *Archives of Psychiatric Nursing* 9 (1995).
- McBain, W.N. "Arousal, monotony and accidents in line driving." *Journal of Applied Psychology* 54 (1970).
- McLeod, C.R., & Vodanovich, S.J. "The relationship between self-actualization and boredom proneness." *Journal of Social Behavior and Personality* 6 (1991).
- McLuhan, M. *Media begripen: De extensies van de mens*. Amsterdam, 2002.
- Melamed, S., Benavi, I., Luz, J., & Green, M.S. "Objective and subjective work monotony: Effects on job-satisfaction, psychological distress and absenteeism in blue-collar workers." *Journal of Applied Psychology* 80 (1995).
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologie van de waarneming*. Baarn, 1997.
- Michel, G., Carton, S., & Jouvent, R. "Sensation seeking and anhedonia in risk taking behaviors: Study in bungee jumpers." *Encephale: Revue de Psychiatrie Clinique, Biologique et Thérapeutique* 23 (1997).
- Mikulas, W.L., & Vodanovich, S.J. "The essence of boredom." *The Psychological Record* 43 (1993).
- Moneta, G.B., & Csikszentmihalyi, M. "The effect of perceived challenges and skills on the quality of subjective experience." *Journal of Personality* 64 (1996).

- Moravia, A. *De verveling*. Amsterdam, 1970.
- Möring, M. *Lijdenslust*. Rotterdam, 2006.
- Moyaert, P. "Jacques Derrida en de filosofie van de differentie." In *Jacques Derrida*, onder redactie van IJsseling, S. Baarn, 1986.
- Mul, J. de. "Wijsgerige antropologie na 'de dood van de mens'." In *Wijsbegeerte, universiteit, maatschappij*, onder redactie van Tiemersma, D. Baarn, 1990.
- . *De tragedie van de eindigheid: Diltheys hermeneutiek van het leven*. Kampen, 1993.
- . *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*. Kampen, 1995.
- . *De domesticatie van het noodlot*. Kampen, 2005.
- Müller-Lauter, W. "Über den Nihilismus und die Möglichkeit seiner Überwindung." In *Verwechselt mich vor allem nicht!": Heidegger und Nietzsche*, onder redactie van Gander, H.-H. Frankfurt a.M., 1994.
- Musil, R. *Gesammelte Werke*. Reinbeck bei Hamburg, 1978.
- . *De man zonder eigenschappen*. Amsterdam, 1988.
- Musset, A. de. *La confession d'un enfant du siècle: Prose*. Parijs, 1836.
- Nagel, Gruppe. *Heidegger für Barbesucher*. Düsseldorf/Bonn, 1997.
- Nederhof, A.B. *Plutarchus' leven van Pyrrhus*. Amsterdam, 1940.
- Neske, G., & Kettering, E., (red.) *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen, 1988.
- Nicolson, H. *Reis naar Java*. Utrecht/Antwerpen, 1985.
- Nietzsche, F. *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam, 1976.
- . *Morgenrood*. Amsterdam, 1977.
- . *Voorbij goed en kwaad: Voorspel van een filosofie van de toekomst*. Amsterdam, 1979.
- . *Menselijk, al te menselijk: Een boek voor vrije geesten*. Amsterdam, 1980.
- . *Afgodenschemering of Hoe je met de hamer filosofeert*. Bussum, 1983.
- . "Over waarheid en leugen in buiten-morele zin." In *Waarheid en cultuur: Een keuze uit het vroege werk*. Amsterdam, 1983.
- . *Nagelaten fragmenten deel 6*. Nijmegen, 2001.
- . *Aldus sprak Zarathoestra*. Amsterdam, Zonder jaartal.
- . *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* Bd. 1-15, onder redactie van Colli, G. & Montinari, M., 1967-1980 (KSA)
- . *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe* Bd. 1-8, onder redactie van Colli, G. & Montinari, M., 1975-1984 (KSB)
- Nijhoff, M. *Verzameld werk*. Amsterdam, 1982.
- Norberg-Schulz, Chr. "Architectuur als vergaring en verlijfelijking." In *Wonen: Architectuur in het denken van Heidegger*, onder redactie van

- Visscher, J. de & Saeger, R. de. Nijmegen, 1991.
- O'Hanlon, J.F. *Boredom: Practical consequences and a theory*. Amsterdam, 1980.
- Oosterling, H.A.F. *Door schijn bewogen. Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*. Kampen, 1996.
- . *Radicale middelmatigheid*. Amsterdam, 2000.
- Oosterling, H.A.F., & Thissen, S. "Grootstedelijke reflecties over kunst & de openbare ruimte." *InterActa CFK/CBK* 5 (2002).
- Ostaijen, P. van. "Marc groet 's morgens de dingen." In *Gedichten*. Antwerpen, 1935.
- Oudemans, Th.C.W. "Heideggers filosofie van de levende natuur." *Tijdschrift voor Filosofie* 2, no. 47 (1985).
- . "Heideggers formeel aanwijzende hermeneutica." *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (1988).
- . "Het reservaat van de hermeneutica." In *Hermeneutiek in discussie*, onder redactie van Widdershoven, G.A.M. & De Boer, Th. Delft, 1990.
- . "Heidegger: Een ontzetting, of: hoe Sein und Zeit te lezen?" *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 90, no. 3 (1998).
- Pascal, B. *Gedachten*. Utrecht/Antwerpen, 1962.
- . *Pensées*. Parijs, 1972.
- . *Gedachten*. Amsterdam, 1997.
- Paul, G.S., & Cox, E.D. *Beyond humanity: Cyberevolution and future minds*. Rockland, 1996.
- Perec, G. *De dingen*. Amsterdam, 1990.
- Perkins, R.E., & Hill, A.B. "Cognitive and affective aspects of boredom." *British Journal of Psychology* 76 (1985).
- Pessoa, F. *De anarchistische bankier & ander proza*. Amsterdam, 1980.
- . *Het boek der rusteloosheid*. Amsterdam, 1990.
- . *Gedichten*. Amsterdam, 1991.
- Peterson, Ch. *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the Holocaust*. New York, 2002.
- Petrarca, F. *De top van de Ventoux. Het geheim. Godgewijde ledigheid*. Baarn, 1990.
- Philipse, H. *Heidegger's philosophy of being: A critical interpretation*. Princeton, 1998.
- Pine, B.J., & Gilmore, J.H. *The experience economy: Work is theatre and every business a stage*. Boston, 1999.
- Plato. *Verzameld werk*. Antwerpen/Baarn, 1980.
- Plügge, H. "Het begrip 'ennui' bij Pascal." In *Behagen en onbehagen: Bijdrage tot een medische antropologie*. Utrecht, 1967.

- Pocai, R. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: Sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Freiburg/München, 1996.
- Poesjkin, A. *Verzamelde werken*. Amsterdam, 1989.
- Pöggeler, O. "Ein Zeitalter der Angst?" In *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München, 1992.
- Ponge, F. *Namens de dingen*. Amsterdam, 1990.
- . *Proëmia*. Amsterdam, 1991.
- Postman, N. *Amusing ourselves to death*. New York, 1985.
- Prévert, J. *Paroles*. Parijs, 1949.
- Prins, A.W. "Heideggers dwaling." In *Heidegger en het Nazisme: Rotterdamse Filosofische Studies*, 9, onder redactie van Oosterling, H.A.F. & Prins, A.W. Rotterdam, 1988.
- . "Heidegger en de ethiek." *De Uil van Minerva: Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur* 4 (1990).
- . "Heideggers tweevoudige verloochening van de universiteit." In *Wijsbegeerte, universiteit, maatschappij*, onder redactie van Tiemersma, D. Baarn, 1990.
- . "Heideggers 'Andenken': Zwiesprache und Gewalt." In *Poesie und Philosophie in einer tragischen Kultur*, onder redactie van Kimmerle, H. Würzburg, 1995.
- . "Im Westen nur neues: Martin Heidegger und die interkulturelle Auseinandersetzung." In *Das Multiversum der Kulturen*, onder redactie van Kimmerle, H. Amsterdam, 1996.
- . "Zijn er Holzwege op Internet? Martin Heidegger en de teloorgang van het denken." In *Techniek en informatisering: Het denken van Heidegger*, onder redactie van Oudemans, Th.C.W. Assen, 1997.
- . "Mark Manders and the (r)evolution of things." In *Mark Manders Self-portrait in a surrounding area, 24th Bienal de São Paulo*, onder redactie van Bos, S., Reust, H.R., Kaulingfreks, R. & Prins, A.W. Amsterdam, 1998.
- . "ICT in zijnsverlaten tijden: Martin Heidegger en het geheim in de techniek." In *Filosofie in cyberspace: Reflecties op de informatie- en communicatietechnologie*, onder redactie van Mul, J. de. Kampen, 2002.
- . "Kunst van de openbare ruimte: Een pluriculturele oriëntatie." *Inter-Acta CFK/CBK* 5 (2002).
- Raalten, F. van. *Eenzaamheid & communicatie*. Bussum, 1982.
- Read, H. *A concise history of modern painting*. New York, 1975.
- Reedijk, J.S. *Psychiatrie*. Maarsen, 2003.
- Rehm, W. "Gontscharow und die Langeweile." In *Experimentum Medietate*

- tis: Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts.* München, 1947.
- . "Wirklichkeitsdemut und Dingmystik." In *Experimentum Medietatis: Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts.* München, 1947.
- Reve, K. van het. *Geschiedenis van de Russische literatuur: Van Vladimir de Heilige tot Anton Tsjechow.* Amsterdam, 1985.
- Revers, W.J. *Die Psychologie der Langeweile.* Meisenheim am Glan, 1949.
- Rheingold, H. *The virtual community: Homesteading on the electronic frontier.* Reading, 1993.
- Riedel, M. "Heimisch werden im Denken: Heideggers Dialog mit Nietzsche." In *Verwechselft mich vor Allem nicht! Heidegger und Nietzsche*, onder redactie van Gander, H.-H. Frankfurt a.M., 1994.
- Ries, W. *Friedrich Nietzsche: Hoe de 'ware wereld' eindelijk een fabel werd.* Assen, 1980.
- Rilke, R.M. *Werke*, Bd. 1. Frankfurt a.M., 1980.
- . *Werke*, Bd. 2. Frankfurt a.M., 1980.
- . *De aantekeningen van Malte Laurids Brigge.* Utrecht/Antwerpen, 1981.
- . *De elegieën van Duino & De sonetten aan Orpheus.* Antwerpen, 1983.
- . *Duineser Elegien/De elegieën van Duino.* Baarn, 1986.
- . *Brieven over Cézanne.* Nijmegen, 1988.
- . *Auguste Rodin.* Nijmegen, 1990.
- . *Nieuwe gedichten*, dl. 1. Vertaald door P. Verstegen, Amsterdam, 1997.
- . *Nieuwe gedichten*, dl. 2. Vertaald door P. Verstegen, Amsterdam, 1998.
- . *Vertelsels over onze lieve Heer.* Amsterdam, Zonder jaartal.
- Rimbaud, A. *Illuminations.* Amsterdam, 1999.
- Ritter, J. *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel/Stuttgart, 1974.
- Ritzer, G. *The McDonaldisation of society: An investigation into the changing of contemporary social life.* Thousand Oaks, 1993.
- Robert, P. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Bd. 3. Parijs, 1985.
- Robinson, W.P. "Boredom at school." *British Journal of Educational Psychology* 45 (1975).
- Rockmore, T. "Heidegger on technology and democracy." In *Technology and the politics of knowledge*, onder redactie van Feenberg, A. & Han-nay, A. Bloomington/Indianapolis, 1995.
- Rooseboom, Chr. *Rainer Maria Rilke: De levensgang van een dichter.* Amsterdam, Zonder jaartal.
- Rorty, R. *Essays on Heidegger and others.* Cambridge, 1991.
- Rousseau, J.J. *Emile of over de opvoeding.* Amsterdam, 1989.
- Rule, W.J. "Expanding choices by reframing and redirecting boredom." *Journal of Contemporary Psychotherapy* 28 (1998).

- Rümke, H.C. *Vorm en inhoud: Studies en voordrachten over psychiatrie* Bd. 3. Amsterdam, 1981.
- Russell, B. *The conquest of happiness*. London, 1975.
- Safranski, R. *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. München/Wien, 1994.
- . *Heidegger en zijn tijd*. Amsterdam, 2000.
- . *Nietzsche: Een biografie van zijn denken*. Amsterdam, 2000.
- . *Hoeveel globalisering verdraagt de mens?* Amsterdam, 2003.
- Sainte-Beuve, C.A. *Chateaubriand, Portraits contemporains*. Parijs, 1846.
- Sars, P., & Tongeren, P. van, (red.) *Zin en religie: Wijsgerige en theologische reflecties rond de zinvraag*. Baarn, 1990.
- Sartre, J.-P. *Walging*. Utrecht, 1965.
- . *Het zijn en het niet*. Rotterdam, 2003.
- Saunders, M.N. "The physiology of boredom, depression and senile dementia." *Medical Hypotheses* 46 (1996).
- Scharff, R.C., & Dusek, V., (red.) *Philosophy of technology: The technological condition, an anthology*. Oxford, 2003.
- Schmid, W. *Filosofie van de levenskunst: Inleiding in het mooie leven*. Amsterdam, 2002.
- Schopenhauer, A. *De wereld als wil en voorstelling*. Amsterdam, 1997.
- Schulz, W. "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers." *Philosophische Rundschau* (1953-1954).
- Schulze, G. *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/New York, 1992.
- Schwan, A. "Martin Heidegger: Politik und praktische Philosophie." In *Philosophisches Jahrbuch* 81, 1974.
- Schweitzer, Y., & Shay, S. *The globalisation of terror: The challenge of Al-Qaida and the respons of the international community*. Brunswick, 2003.
- Sénancour, De. *Obermann*. Parijs, 1912/1913.
- Seneca. *Vragen en antwoorden*, Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Cornelis Verhoeven, Baarn, 1983.
- Shakespeare, W. *Complete Works*, redactie Craig, W.J., London/New York 1971
- . *De complete werken van William Shakespeare*. Vertaling L.A.J. Burgersdijk, Leiden, 1944.
- Slauerhof, J. *Verzamelde gedichten*. Amsterdam, 1988.
- Slootweg, T., (red.) *Bij tijd en wijle: Essays over rust als grondwaarde*. Soesterberg, 2004.
- Sloterdijk, P. *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek*. Amsterdam, 1989.

- . *Im selben Boot: Versuch über die Hyperpolitik*. Frankfurt a.M., 1993.
- . *Regels voor het mensenpark*. Amsterdam, 1999.
- . *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt, 2001.
- . *Schäume: Globen 3, Plurale Sphärologie*. Frankfurt a.M., 2004.
- . *Het kristalpaleis: Een filosofie van de globalisering*. Amsterdam, 2006.
- Sloterdijk, P., & Finkelkraut, A. *De hartslag van de wereld*. Amsterdam, 2005.
- Smith, R.P. "Boredom: A review." *Human Factors* 23 (1981).
- Sommers, J., & Vodanovich, S.J. "Boredom proneness: Its relationship to psychological and physical health symptoms." *Journal of Clinical Psychology* 56 (2000).
- Sontag, S. *Illness as metaphor*. New York, 1978.
- Spiegelberg, H. *Phenomenology in psychology and psychiatry*. Evanston, 1972.
- Spitz, R.A. "Wiederholung, Rhythmus, Langeweile." *Imago* 23 (1937).
- Steiner, G. *Het verbroken contract*. Amsterdam, 1997.
- Storck, J.W., (red.) *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann: Briefwechsel*. Marbach, 1989.
- Svendsen, L. *Filosofie van de verveling*. Kampen, 2003.
- Szymorska, W. *Uitzicht met zandkorrel*. Amsterdam, 2001.
- Takeichi, A. "Nihilismus und Technologie." In *Zeitkritik nach Heidegger*, onder redactie van Schirmacher, W. Essen, 1989.
- Tardieu, E. *l'Ennui: Etude psychologique*. Paris, 1913.
- Toergenjew, I.S. "Roedin." In *Verzamelde werken*, Bd. 1. Amsterdam, 1955.
- . "Vaders en zonen." In *Verzamelde werken*, Bd. 1. Amsterdam, 1955.
- . "Dagboek van een overtollig mens." In *Faust en andere verhalen*. Amsterdam, 1987.
- Tolor, A. "Boredom as related to alienation, assertiveness, internal/external expectancy, and sleep patterns." *Journal of Clinical Psychology* 45 (1989).
- Tolor, A., & Siegel, M.C. "Boredom proneness and political activism." *Psychological Reports* 65 (1989).
- Trawny, P. *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg/München, 1997.
- Troyat, H. *Flaubert*. Baarn, 1989.
- Tsjechow, A. "Drie zusters." In *Verzamelde werken*, Bd. 6. Amsterdam, 1956.
- . "Ivanow." In *Verzamelde werken*, Bd. 6. Amsterdam, 1956.
- . *Notities en brieven: Verzamelde werken*, Bd. 7. Amsterdam, 1956.
- . "De bruid." In *Verzamelde werken*, Bd. 5. Amsterdam, 1978.
- . "Platonov." In *script Ro-theater*. Rotterdam, 2005.
- Vasalis, M. *Parken en woestijnen*. Amsterdam, 2006.
- Vattimo, G. "Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideg-

- gers." In *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, onder redactie van Biemel, W. & Herrmann, F.W. von. Frankfurt a.M., 1989.
- Verbeek, P.P. *De daadkracht der dingen: Over techniek, filosofie en vormgeving*. Amsterdam, 2002.
- Verbrugge, A. *Tijd van onbehagen: Filosofische reflecties over een cultuur op drift*. Amsterdam, 2005.
- Verhoeven, C. *Inleiding tot de verwondering*. Bilthoven, 1967.
- Verlaine, P. "Romances sans paroles." In *Een droom vreemd en indringend: Een leven in gedichten*. Amsterdam, 2002.
- Vetsch, F. *Martin Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung*. Würzburg, 1992.
- Virilio, P. *Het horizon-negatief: Essay over dromoscopie*. Amsterdam, 1989.
- Visker, R. *The inhuman condition: Looking for difference after Levinas and Heidegger*. Dordrecht/Boston/London, 2004.
- Visscher, J. de. *Over de levensloop*. Kampen, 1990.
- . "Wonen: De nabijheid van de ander en de bezieling van de dingen." In *Wonen: Architectuur in het denken van Martin Heidegger*, onder redactie van Visscher, J. de & Saeger, R. de. Nijmegen, 1991.
- . "Kleine zinvolle dingen: Mosterdzaadjes van ons bestaan." In *Mosterdzaadjes van het bestaan: De waarde van de kleine dingen*, onder redactie van Visscher, J. de. Baarn, 1996.
- Visser, G. *Nietzsche en Heidegger: Een confrontatie*. Nijmegen, 1989.
- . "De leegte van de kruik: Over het ding bij Ponge en Heidegger." In *Mooie dingen: Over de esthetica van het object*, onder redactie van Nierop, M. van, Vall, Renée van de & Schoot, Albert van der. Amsterdam, 1993.
- . *De druk van de beleving: Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang*. Nijmegen, 1998.
- Vodanovich, S.J. "Psychometric measures of boredom: A review of the literature." *Journal of Psychology* 137 (2003).
- Vodanovich, S.J., & Kass, S.J. "Age and gender differences in boredom proneness." *Journal of Social Behavior and Personality* 5 (1990).
- . "A factor analytic study of the boredom proneness scale." *Journal of Personality Assessment* 55 (1990).
- Vodanovich, S.J., Verner, K.M., & Gilbride, T.V. "Boredom proneness: Its relationship to positive and negative affect." *Psychological Reports* 69 (1991).
- Vodanovich, S.J., & Watt, J.D. "The relationship between time structure and boredom proneness: An investigation within two cultures." *Jour-*

- nal of Social Psychology* 139 (1999).
- Völker, L. *Langeweile: Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs*. München, 1975.
- Voltaire. *Candide of het optimisme*. Amsterdam, 1956.
- Vuyk, K. *Homo volens: Beschouwingen over de moderne mens als willende mens naar aanleiding van Nietzsche en Heidegger*. Kampen, 1990.
- . *De esthetisering van het wereldbeeld: Essays over filosofie en kunst*. Kampen, 1992.
- Wal, G.A. van der. *De omkering van de wereld: Achtergronden van de milieu-crisis en het zinloosheidsbesef*. Amsterdam, 1996.
- Wal, G.A. van der, & Jacobs, F.C.L.M., (red.) *Vragen naar zin: Beschouwingen over zinsgevingsproblematiek*. Baarn, 1992.
- Wallace, J.C., Vodanovich, S.J., & Restino, B.M. "Predicting cognitive failures from boredom proneness and daytime sleepiness scores: an investigation within military and undergraduate samples." *Personality and Individual Differences* 34 (2003).
- Wangh, M. "Some psychoanalytic observations on boredom." *International Journal of Psycho-Analysis* 60 (1979).
- Watt, J.D., & Blanchard, M.J. "Boredom proneness and the need for cognition." *Journal of Research in Personality* 28 (1994).
- Watt, J.D., & Ewing, J.E. "Toward the development and validation of a measure of sexual boredom." *Journal of Sex Research* 33 (1996).
- Watt, J.D., & Vodanovich, S.J. "Boredom proneness and psychosocial development." *The Journal of Psychology* 133 (1999).
- Weinstein, L., Xie, X., & Cleanthos, CC. "Purpose in life, boredom and volunteerism in a group of retirees." *Psychological Reports* 76 (1995).
- Wemelsfelder, F. *Animal boredom: Towards an empirical approach of animal subjectivity*. Leiden, 1993.
- Whitman, W. *Leaves of grass*. Oxford/New York, 1990.
- Wijk, N. van. *Franck's etymologisch woordenboek der Nederlandsche taal*. Den Haag, 1912.
- Wink, P., & Donahue, K. "The relation between two types of Narcissism and boredom." *Journal of Research on Personality* (1997).
- Winnicott, D.W. "The location of cultural experience." In *Playing and reality*. Harmondsworth, 1971.
- . "Transitional objects and transitional phenomena." In *Playing and reality*. Harmondsworth, 1971.
- Winterstein, A. "Angst vor dem Neuen, Neugier und Langeweile." *Psychoanalytische Bewegung* 2 (1930).
- Zijderveld, A.C. *De abstracte samenleving: Een cultuurkritische analyse van onze tijd*. Meppel, 1971.

- . "Modernität und Langeweile." In *Was wird aus dem Menschen?*, onder redactie van Schatz, O. Graz, 1975.
- Zimmerman, M.E. *Heidegger's confrontation with modernity: Technology, politics, art*. Bloomington, 1990.
- Zimmerman, M.E. "Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation." In *Heidegger und Nietzsche: Heidegger Jahrbuch Bd. 2*, onder redactie van Denker, A., Heinz, M., Sallis, J., Vedder, B. & Zabrowski, H. Freiburg/München, 2005.
- Zosjtsjenko, M. *Voor zonsopgang*. Amsterdam, 1978.
- . *Sleutels tot het geluk*. Amsterdam, 1980.
- Zuckerman, M. *Sensation seeking: Beyond the optimal level of arousal*. Hillsdale, 1979.
- . "Good and bad humors: Biochemical bases of personality and its disorders." *Psychological Science* 6 (1995).
- Zuckerman, M., Eysenck, S. , & Eysenck, H.J. "Sensation seeking in England and America: Cross cultural, age, and sex comparisons." *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 46 (1978).
- Zuckerman, M., Levine, S., & Biase, D.V. "Stress response in total and partial perceptual isolation." *Psychosomatic Medicine* 26 (1964).

SUMMARY

This study addresses a commonly trivialised and suppressed, but nonetheless increasingly manifest phenomenon in Western culture: boredom. It begins with a confession of its author, who in an autobiographical “Chronicle of a bored life” describes the boredom that has plagued him since his childhood and which has led him to investigate the peculiarity of this phenomenon. This alleged peculiarity stems – as is argued in a preliminary consideration – from a crucial prerequisite for its occurrence: boredom seems to be the downside of happiness and well-being, or, put on more prosaic terms: of prosperity. Those who are tormented by grief will not experience boredom; nor will those persecuted, nor those who suffer from illness or poverty. To paraphrase the biblical book of *Ecclesiastes*: “He who increases wealth, will increase boredom.”

In the First Chapter, some paradigmatic examples of this predicament are described, such as the Roman aristocrats, whose *taedium vitae* made them flee from Rome to find distraction in their country houses in Tibur. After getting bored in the country, however, they hastily returned to the hectic entertainment of the Colosseum. Centuries later, Pascal and Shakespeare elaborated on the embarrassing predicament of the monarch, who may seem to be the most enviable of men, but who surrounds himself with court jesters and dancers, goes hunting and plays cards in order to avoid boredom. In spite of his kingship, he is incapable of being at ease when alone in his chambers, with nothing to distract him. And perhaps the king is just an extreme case of today’s prosperous human condition: the configuration of restlessness, a search for diversion and then, time and again: boredom.

The major part of the First Chapter thus consists of “Discourses of the bored”: a collage of the remarkably ‘rich’ history of boredom in Western culture, composed of various philosophical and literary quotations reaching from Seneca and early Christianity, through Burton, Voltaire, Büchner, Kierkegaard, Schopenhauer, Baudelaire, Eliot and Beckett, to Ellis and Houellebecq.

The Second Chapter offers a first methodological exploration of the concept of boredom. From a historic-lexicographical point of view, boredom has had many designations (next to the mentioned *taedium vitae* – *acedia*, *ennui*, melancholy, nausea, spleen, *Weltschmerz* etc.), but a twofold structure dominates: the feeling of disgust and displeasure (cf. *ennui*, *noia*), and the experience of a painfully long duration of time (cf. *Langeweile*). Through the ages, however, a fusion of these two dimensions can be detected. After this, a popular distinction in psychological studies on boredom is investigated and discussed: the distinction between ‘exogenous’ and ‘endogenous’ boredom: the first being caused by an obviously boring thing or state of affairs, the latter stemming from existence itself with no apparent cause.

The main part of this Second Chapter offers an exploration of the various scientific attempts to understand and explain boredom: experimental studies are described and reflected upon, as well as behaviouristic, (neuro)physiological, psychoanalytic, existential-psychological and psychopathological studies. In the concluding section the broader scope of an anthropology of boredom is broached. Man seems to be the ‘dissatisfied animal’. There appears to be a fundamental discrepancy between what we want or imagine and the permanent disappointment with what we obtain or achieve. It is argued that there is a ‘typical’ Western tendency to try to ‘find’ meaning in life, and ‘obtain’ happiness. But both suffer from the ‘fatal’ misconception that meaning and happiness are ‘obtainable’; both are as such a ‘gift’, that can only be *bestowed* upon us.

The Third Chapter examines a phenomenological approach to boredom. First, a historical peculiarity in Heidegger’s writings of the late twenties is discussed. In Heidegger’s course *The Fundamental Concepts of Metaphysics* of 1929/1930, boredom is presented as a fundamental attunement (‘Grundstimmung’). This is re-

markable, since in *Being and Time*, written a few years earlier, anxiety (*Angst*) appears to be the most fundamental attunement. And although Heidegger has fervently protested against the many reproaches that *Being and Time* is in fact an “ontology of anxiety”, his defence is not fully convincing. It is true that in *Being and Time*, anxiety is called “an exceptional attunement”, thereby suggesting there may be more than one, and in “What is Metaphysics?” Heidegger stresses that in the different fundamental attunements Being as a whole is revealed in various ways, but his analysis of boredom (*Langeweile*) and joy (*Freude*) in “What is Metaphysics?” consolidates the unique status of anxiety. Although boredom and joy do reveal Being as a whole, they both do this according to Heidegger by concealing the Nothing.

It is therefore quite remarkable that Heidegger, only several months after his inaugural lecture in July 1929, in the winter of 1929/1930 offers an extensive phenomenology of boredom. In over 150 pages Heidegger tries to evoke this fundamental attunement, which makes the four pages on anxiety in *Being and Time* look rather poor.

The Fundamental Concepts of Metaphysics can be considered to be Heidegger’s “hidden masterpiece”. The aim of *Being and Time*: telling the reader straight in the face what it means to *exist*, is more impressively put into practice here. Heidegger’s reflection on the ‘true’ meaning of metaphysics for instance, is quite inspiring. According to Heidegger metaphysics is not a discipline that aims to transcend the physical, visible world. Alluding to the affinity of the words ‘metaphysics’ and ‘metabolism’, Heidegger understands metaphysics as a radical change in our everyday understanding of the world.

In philosophy this ‘unchallenged’ everyday understanding is reflected in the various diagnostic and prognostic studies concerning the ‘spiritual’ condition of the era (cf. Spengler, Klages and Scheler to name just a few). The question is, why we need to attribute a role to ourselves? Perhaps we have become so insignificant that we need a role in world history? Heidegger suspects that in the final analysis a deep boredom rules our lives.

Subsequently, the Third Chapter offers a description of the existential analysis of boredom in *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Commencing – a strategy akin to that followed in *Being and Time* – with the ‘ordinary’ interpretation of boredom: something – a book, a movie – that bores us, Heidegger moves progressively to deeper forms of boredom. Note, however, that even the most common and ordinary form of boredom cannot be fully attributed to the boring object. Already a certain attunement is involved: why is a particular book boring now but quite entertaining at another time? A more profound form of boredom, Heidegger argues, is the attempt to make time pass, for example when we are bored at a desolate train station, because the train is delayed. In this type of boredom, nothing in particular is boring. This boredom is therefore more concerned with our own being than the ‘first’ type of boredom. Time presents itself as a problem here. We try to make time go by, but without avail. Time is not something we can ‘get rid of’.

Next, Heidegger describes a deeper form of boredom, the boredom of ‘pastime’, for instance spending a pleasant evening at a party. As soon as we get home, however, we realise that we were bored all night. We let our lives pass by; we weren’t involved. There was nothing but a lingering present. We took some time off... but just as time cannot be got rid of, so neither can it be taken. Time is not at our disposal.

This is most radically revealed in profound boredom. In this deepest form of the phenomenon, every effort to manipulate time fails. Everything becomes indifferent. A desert of emptiness and meaninglessness occurs. We are banished from the threefold ecstatic dimension of time. The world is denied to us, and we ourselves have become an indifferent nobody.

But, Heidegger claims, in this complete denial of everything a challenge presents itself: the laying bare of neglected possibilities. And what else is laid bare but the ultimate possibility: our Being in the world as such? The deadlock of profound boredom can lead us to embrace the mystery of our existence.

In the remainder of this Chapter an apparent affinity between the *The Fundamental Concepts of Metaphysics* and *Being and Time*

is discussed. Both anxiety and boredom radically and unconditionally bring us back to ourselves, to our Being in the world. But in the *Fundamental Concepts of Metaphysics* Heidegger more fervently stresses the existential purport of his teaching: "At stake is not obtaining a definition of boredom, but the endeavour to learn to live in the depth of our 'Being in the world'". Also, another, perhaps more significant, difference is discussed. Although most Heidegger scholars stress the primacy of anxiety over boredom, considering that anxiety is more dramatic and more suffocating compared to the lingering emptiness of boredom, it is argued in this study that as a result of the suggested affiliation of temporality and mortality in *Being and Time* Heidegger's analytics of deep boredom offers us a more 'positive' view of temporality as the true domain wherein existence (*Dasein*) takes place.

In the Fourth Chapter a further step is taken, when the epochal meaning of boredom is considered in the light of the 'reversal' – *Kehre* – that took place in Heidegger's thinking in the early thirties. Although the analytics of profound boredom in *The Fundamental Concepts of Metaphysics* could be considered to offer a 'variation' on the existential analytics of anxiety (be it that temporality is more positively stressed), at a certain crucial point Heidegger proclaims he has not yet asked the decisive question, whether a *specific boredom* rules his times: the boredom of Being in the world *as such*.

Scholars like Pöggeler, Held, Gander and others have insisted on the primacy of anxiety in our current epoch, as they consider anxiety to be the fundamental attunement of nihilism. This study argues on the contrary, that it is no longer anxiety that reigns the current Western world, nor the *horror metaphysicus* after the death of God, but the *taedium metaphysicum* of the era of technology. One of Heidegger's most impressive intuitions is his linking of nihilism to technology. His intensive study of the works of Nietzsche led him to the suggestion that the eternal recurrence of the same is in fact what technology is all about. Technology is nihilism put into practice, and furthermore: without despair. A global embracing of the 'technological fix': an instrumental attitude rules the world, a 'homeopathy' of technology. One may ask, however,

whether the incessant technological manipulation of all beings, including human beings (human resource management, social engineering, DNA-research etc.) accomplishes anything other than the filling of a void.

Today's world – as is argued in the remainder of this Chapter, where Heidegger's insights are confronted with more contemporary theories (Virilio, Baudrillard, Safranski, Sloterdijk) – is indeed an 'overfull void'. Fixated on everything that might be 'interesting', the 'inter-esse' – the authentic being amidst things, remains obstructed. Everything and everyone aims at mobility, efficiency, fitness, distraction and the optimising of our life-style. Our Being in the world – *Dasein* – has become 'design'.

This Chapter is concluded with a reflection on the methodological possibility of an 'ontology of the present'. What dilemmas and challenges do we encounter when we try to understand our own time; while realising all too well that we are also part of it?

The Fifth and final Chapter is devoted to the question whether there is a way 'out of boredom'. It is argued that one of the crucial 'errors' in Western culture, philosophy, science and everyday life is the 'neglect' of things *as things*. Things have always been considered as 'objects', available for research, haunted by scrupulous philosophers who moulded them into conceptual frameworks that made them unrecognizable *as things*, and in today's consumerist society things are only used and misused for temporary pleasure, until they are easily disposed of or, without even letting them come to their 'end', 'recycled'.

In the final section of this Chapter an inquiry into the possibility of an authentic everydayness, beyond boredom is put forward. First, a 'revolution of things' is presented which is articulated by twentieth-century writers, such as Rilke, Ponge, Pessoa and Szimborska, and represented by artists like Cézanne, Magritte, De Chirico, Man Ray, Tinguely and Beuys. These writers and artists, it is argued, 'side with things' in a world that tends to neglect and destroy them. Based on a thorough study of Heidegger's later work: 'The thing', '...poetically doth man dwell' and 'Building – Dwelling – Thinking', an everydayness is envisaged where *inter-esse* beyond the 'interesting' and 'amusing' may take place, where the

most common things become wonder and where releasement (*Gelassenheit*) leads to a different – dwelling – relationship with the things that surround us.

The study rounds off with Latour and Weibel's visionary project 'Making things public' in 2005. Heidegger's supposed nostalgic and romantic thoughts concerning the gathering character of things in the Fourfold of heaven, earth, gods and mortals, are acknowledged by Latour and Weibel as an impressive inspiration for a transition from the ruling *Realpolitik* towards a 'politics of things' (*Dingpolitik*). In the latter, 'matters of fact' are no longer the decisive factor, but 'matters of concern', matters which concern us as mortals and – like things in Heidegger's thoughts concerning the Fourfold – could gather us as true communities, a gathering which might lead us beyond the boredom of crude pragmatism and conceited machination. Let us bear in mind: boredom may be our destiny, it is not our fate.

CURRICULUM VITAE

Awee (Arend Weert) Prins werd geboren in 1957 in Rotterdam-Hillegersberg. Na het behalen van zijn Atheneum B diploma aan het Melanchthon College studeerde hij filosofie en medische psychologie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en esthetica aan de Universiteit van Amsterdam. Ook studeerde hij enige tijd aan de Rotterdamse Kunstacademie en werkte hij naast zijn studie als nachtwacht in psychiatrisch centrum St. Bavo.

Sinds 1985 is hij werkzaam als universitair docent Fenomenologie & Hermeneutiek en Filosofie & Kunst aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de EUR. Zijn publicaties betreffen vooral de blijvende betekenis van het werk van Martin Heidegger. Tevens beweegt zijn onderzoek zich op het snijvlak van filosofie en literatuur. Hij was medeoprichter van het *Centrum voor Filosofie & Kunst* in 1992 en tien jaar lang mederedacteur van de *Rotterdamse Filosofische Studies*. Sinds 1999 is hij ook Opleidingsdirecteur van de Faculteit der Wijsbegeerte. In 2006 ontving hij de onderwijsprijs van de EUR voor zijn bijdrage aan de ontwikkeling van Honours Programma's aan de EUR.

